الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي و البحث العلمي

جامعة محمد خيضر- بسكرة-



كلية الآداب و اللغات

قسم الآداب و اللغة العربية

نظرية الأدب الإسلامي بين نجيب الكيلاني و عماد الدين خليل

مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماستر في الأدب و اللغة العربية

تخصص: النقد الأدبي

إعداد الطالبة :

سعاد عباس

إشراف الأستاذ:

لخضر تومي

السنة الدراسية: 1436/ 1437هـ

2016/2015م

مقدمــة:

يعدُّ الأدب الإسلامي نشاطا جماليا قائما على مستوى الإبداع والتنظير والنقد، وقد اهتم به الكثير من المنظِّرين والنقاد والدارسين وذلك لأهميته البالغة، خاصة في الساحة الأدبية الإسلامية.

إنّه حقيقة واقعة ممتدَّة في الحاضر، وضاربة بجذورها في أعماق الماضي، ما يعني أنّه أدبٌ أصيل، أصالة لغته وفلسفته ومعتقده، يستند جماليًا وفكريًا إلى دين سماوي ورسالة خاتمة، يشكّلان مرجعيته، ويمدانه بأدوات الإبداع، كما بآليات النقد.

وقد أصبحت له ملامح تميزه عن غيره من آداب الأمم والشُّعوب الأخرى، وخصوصيات يتفرّد بها، وصارت لهُ وجهة نظر خاصة في جميع المسائل والقضايا الإبداعية والفنية، لأنَّه صدر عن أديبٍ مسلم محكوم بمعتقد وفلسفة ورؤيا ... لا ينبغي له اختراق حدودها وتجاوز مبادئها...

والأديب المسلم في أثناء ممارسته دوره في المجتمع، إسهامًا منه في بنائه، عليه أن يكون واضح الغاية والهدف، متبيِّنا للخطى والوسيلة، لا يقبل الخلط، لا يبرّر سلوك الباغين والمتآمرين على الإسلام، لا يقبل أن يُسهم في بناء الكيانات المنحرفة بكتاباته وأبحاثه، ولا يستسلم لتشوهات العصر والاختلاط بالفلسفات الوضعية وسط الفكر الإسلامي.

ومن هؤلاء الأدباء نجد نجيب الكيلاني وعماد الدين خليل، فهما من أشهر منظّري هذا الأدب في العصر الحديث، حاولا إثبات وجود إسلامية الأدب، وجعلها نظرية قائمة، ودافعا عنها بأعمالهما الإبداعية والنقدية.

بناءً على ما سبق تحدّدت الإشكالية وتمحورت حول المقصود بنظرية الأدب الإسلامي، وكيفية نظرة كل من نجيب الكيلاني وعماد الدين خليل لها، وهل استطاعا تطبيقها على الإبداع الأدبي مثل تنظيرهما لها؟

ومن الأسئلة الأساسية الملحّة التي قد تثار حول موضوع البحث: لماذا نجيب الكيلاني وعماد الدين وليس غيرهما من أعلام الأدب الإسلامي؟.

ونظرا لأهمية هذه النظرية وقدرة كل من الكيلاني وعماد الدين خليل على الجمع بين التنظير والتطبيق، كان اختيارهما موضوعا ومادة للبحث والدراسة.

انطلاقا من طبيعة الموضوع، ولتحقيق الأهداف المرجوة وللتمكّن من عرضه بطريقة علمية، وللإلمام بجوانبه، قسّمنا البحث إلى مقدمة ومدخل وفصلين وملحق وخاتمة.

جاء المدخل موسومًا بـ: الأدب الإسلامي مفهومه ونشأته وإشكالية وجوده.

أمّا الفصل الأول فقد حمل عنوان: الخصائص الفكرية والفنية للأدب الإسلامي، وفيه عرضنا ثلاث عناصر: قضية الالتزام أولاً، ثمّ لقضية: الشّكل والمضمون ثانيًا، وثالثًا عرضنا لقضية الجمال من منظور الرؤية الإسلامية.

ثمّ يأتي الفصل الثاني الموسوم بـ: تبلور نظرية الأدب الإسلامي عند نجيب الكيلاني وعماد الدين خليل، فقسمناه إلى عنصرين، الأول خصصناه لنجيب الكيلاني والثاني لعماد الدين خليل.

إضافة إلى ملحق عرضنا فيه حياة الكيلاني وعماد الدين خليل وأهم مؤلفاتهما.

ثمّ الخاتمة التي تضمنت أهم النتائج المتوصَّل إليها من خلال هذه الدِّراسة.

إنّ المنهج المناسب لهذه الدراسة، والذي يقوم بتتبُّع عناصرها هو المنهج الوصفي التحليلي، لأنّه يقوم بوصف نظرية الأدب الإسلامي، إضافة إلى المنهج المقارن، لأننا حاولنا تبيين وجهة نظر نجيب الكيلاني وعماد الدين خليل من هذه النظرية، انطلاقا من آراء النقاد فيهم.

وقد اعتمد البحث على الكثير من المصادر والمراجع والمقالات وحتى الدراسات السابقة، فأهم هذه الكتب كانت: "الإسلامية والمذاهب الأدبية" لنجيب الكيلاني، "في النقد التطبيقي" لعماد الدين خليل، إضافة إلى: "في الأدب الإسلامي المعاصر" لمحمد حسن بريغش.

أمّا الكتب المترجمة أهمها كتاب: "فن الشِّعر" لأرسطو، والمقالات: مقال "الأدب الإسلامي بين المفهوم والتعريف والمصطلح" لسعد أبو الرضا.

وقد واجهتنا بعض الصعوبات في إنجاز هذا البحث أهما: عدم استطاعتنا للإطلاع على كل ما ألّفه نجيب الكيلاني وعماد الدين خليل في مجال نظرية الأدب الإسلامي.

ولا ننسى في هذا المقام أن نقدِّم شكرنا الجزيل للأستاذ المشرف الدكتور "لخضر تومي" الذي بذل كلَّ الجهد في التوجيه والإخلاص في النصيحة، والحسن في المعاملة فله خالص الشُّكر والتقدير والاحترام.

كما لا ننسى الأساتذة الأفاضل الذين غذُّوا فكرنا بالعلم والمعرفة، فلهم خالص التقدير والعرفان.

وفي الأخير نسأل الله عزّ وجل التوفيق في الرأي وفي العمل.

المدخل:

الأدب الإسلامي مفهومه ونشأته

وإشكالية وجوده

1- مفهوم الأدب الإسلامي.

2- التأرخ لنشأة الأدب الإسلامي الحديث والمعاصر.

3- إشكالية وجود الأدب الإسلامي.

1-مفهوم الأدب الإسلامي:

الأدب الإسلامي عنصرٌ من عناصر الحضارة الإسلامية، ولسان من ألسنة الدعوة الإسلامية، إنَّه «التعبير الفنّي الهادف عن الحياة والكون والإنسان وفق التصور الإسلامي» [1].

فهو أدبٌ يهتم بالقيم الجمالية، يؤمن بالالتزام، أي صادر عن أديب ملتزم، مواكب للتجارب الإنسانية وفق تصور إسلامي. وفي هذا الصَّدد يذهب نجيب الكيلاني في كتابه "مدخل إلى الأدب الإسلامي" إلى أنَّه: «تعبير فني جميل مؤثر، نابع من ذات مؤمنة مترجم عن الحياة والإنسان والكون وفق الأسس العقائدية للمسلم، وباعث للمتعة والمنفعة، ومحرك للوجدان والفكر، ومحفز لاتخاذ موقف والقيام بنشاط ما»[2].

وهو المفهوم نفسه الذي نفهمه من قول محمد حسن بريغش «التعبير الفني الجميل للأديب المسلم عن تجرته في الحياة، من خلال التصور الإسلامي»[3].

فهو يرى أنَّ هذا الأدب لابدّ أن تتوفر فيه عناصر الجمال الفني، وأن يصدر عن أديب مسلم «مسؤول عن بناء مجتمع نظيف، يقوم في أساسه وجميع مراحله على الإسلام، يأخذ المادة من الحياة ولكنه يبينها بالطريقة السليمة كما علمه الإسلام»[4].

---

(1) غريب جمعة: إسلامية المضمون ليس شفيعا للكاتب أن يقصر في جمالية الشكل، مجلة الأدب الإسلامي، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، مجلد 6، العدد 22، 1420هـ، ص 26.

(2) نجيب الكيلاني: مدخل إلى الأدب الإسلامي، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، ط2، 1992، ص 36.

(3) وليد إبراهيم قصاب: من قضايا الأدب الإسلامي، ص 83. نقلا عن محمد حسن بريغش: الأدب الإسلامي، أصوله وسماته، دار البشير، عمان، الأردن، ط1، 1992، ص 15.

(4) محمد حسن بريغش: في الأدب الإسلامي المعاصر دراسة وتطبيق، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط1، 1998، ص 34.

فحسن برغش ربط الأدب الإسلامي بالأديب المسلم الملتزم بعقيدته، وأنَّه يجب أن يُراعي كما قال حسن الأمرّاني: «التصور الإسلامي في الرؤية والمنطق والغاية، أي في القيم الشعورية والمعنوية والقيم التعبيرية والجمالية»(1).

والمراد من الأدب الإسلامي كما يرى حلمي محمد القاعود تخليص الإنسان من حيوانيته وماديته ونقله من جبرية المادة إلى جبرية الروح، أي إعادة كيانه إلى الوجود الحقيقي الذي يربطه بخالقه (2).

أمَّا إبراهيم وليد قصّاب في كتابه "من قضايا الأدب الإسلامي"، يرى أنّه: «تعبير فني راقٍ عن رؤية فكرية، يحكمها التصور الإسلامي والمنهج الإسلامي، تُمليها عقيدة الإسلام بكل ما تُمد به الأديب من رؤى ومشاعر، وبما تقدم له من مقاييس الحق والباطل والخير والشر والجمال والقبح والعدل والظلم»(3).

فمن منظور وليد قصاب أنَّ الأدب الإسلامي هو ترجمان لفكرة ما من منظور إسلامي.

ويرى آخرون أنّ الأدب الإسلامي ليس أدب حقبة معينة بقدر ما هو أدب فكرة، وتصور للعالم من زاوية التصور الإسلامي للكون والحياة والإنسان، وأنه لم يرتبط بعصر

---

(1) إسماعيل إبراهيم المشهداني: علم الأدب الإسلامي، روافد للنشر والتوزيع، الكويت، الكويت، دط، 2013، ص27 نقلا عن حسن الأمراني: الإسلامية في الشعر المعاصر، ندوة حول جوانب من الأدب في المغرب الأقصى، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، وجدة، المغرب، ط1، 1986، ص 144.

(2) ينظر: حلمي محمد القاعود: الأدب الإسلامي، الفكرة... والتطبيق، دار البشير الدولي، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط1، 2007، ص 40.

(3) وليد إبراهيم قصاب: من قضايا الأدب الإسلامي، ص 27.

من العصور، وإنما هو أدب كل العصور التي يوجد فيها بشكلٍ واضح، على وفق مفهومه الذي يستمده من تصوره للإنسان والكون والحياة من زاوية التصوُّر الإسلامي[1].

فالأدب الإسلامي هو الأدب الذي يعبِّر عن التصور الإسلامي للحياة بكل أبعادها وألوانها.

2-التأريخ لنشأة الأدب الإسلامي الحديث والمعاصر:

يعدُ الأدب أحد الفنون المهمة التي تسهم في توجيه الثقافة والمعرفة لدى الشّعوب، وفي بناء الإنسان الفعّال القادر على صناعة التاريخ.

ولفظة "الأدب" من الألفاظ التي تداولها النّاس من جيلٍ إلى جيل، وتناقلوها من عصرٍ إلى عصر، واستقر معنى لفظ "الأدب" على أنّه: « مأثور الكلام نظما ونثرا، وما يتصل به من هذه العلوم والفنون»[2]. وهذا يعني أنّ الأدب بطبيعته ينقسم إلى قسمين؛ شعر ونثر، بالإضافة إلى فنون أخرى.

فقد ركّز الدّارسون على الدّور الذي أدّاه الشِّعر العربي باعتباره ديوان العرب، سواءً أكان غزلًا أو مدحا أو رثاءً أو هجاءً، أما عند اليونان القدماء فقد قُسم الجنس الشعري إلى أنواع أخرى، فمثلاً أرسطو قسّم الشّعر إلى: الشّعر الملحمي والتراجيدي والكوميدي، ويرى بأنّ «الحكم على العمل الشّعري يعتمد على نوعية تأثيره في إنسان يحظى بعقلٍ سليم وتعليمٍ جيد»[3]. فأرسطو ربط قيمة الشّعر بقيمة تأثيره على مستمعيه.

---

(1) ينظر: بهجت الحديثي: القصيدة الإسلامية وشعراؤها المعاصرون في العراق، المكتب الجامعي الحديث، بغداد، العراق، د ط، 2011، ص54

(2) حسن الأمراني: ما الأدب، مجلة المشكاة مطبعة الإصلاح والتوجيه، الرباط، المغرب، ط1، 1998، ص 22.

(3) أرسطو: فن الشعر، (تر) إبراهيم حمادة، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، مصر، د ط، د ت، ص 24.

أمّا النّثر فلم يولوه الأدباء والنقاد أهمية كبيرة مثلما أولوْها للشّعر، لكن مع مرور الزمن أصبح دور الشّعر يتراجع تدرجيا، وذلك بظهور أجناس أدبية نثرية برزت على الساحة الأدبية مثل:الخطابة، القصة، المسرحية، بالإضافة إلى المقالة والخاطرة والسيرة الذاتية والرواية.

فالقصة مثلاً من أكثر الأجناس الأدبية حضورا وأشدّها خطرا، فيذهب بعض الأدباء إلى القول أنّ الرواية هي ديوان العرب الحديث أو أدب العصر الحديث، وذلك لقدرتها على التعبير عن هموم الناس ومشاكلهم، فهذا جابر عصفور يقول: «أصبحنا - نحن النقاد- نصنّف زمننا العربي إبداعيا بأنّه زمن الرواية، ويتحدث بعضنا عن الرواية العربية بوصفها ديوان العرب المحدثين»(1).

وفي موضعٍ آخر نجد هناك من أولى القصة عناية خاصة، وبأنّها هي شعر الدنيا الحديثة، باعتبار أنَّ: «هذا العصر عصر العلم والصناعة والحقائق، يحتاج حتمًا إلى فن جديد يوفق بين شغف الإنسان الحديث بالحقائق وحنانه القديم إلى الخيال»(2) وهذا حتما ما نجده في القصة وغيرها.

والمتمعّن في القرآن الكريم وفي كلام الله عز وجل يدرك أهمية القصة، فقد وردت في مواضع كثيرة، وسميت إحدى سوره "القصص"، بالإضافة إلى الحديث النبوي الشريف الذي جاء زاخرا بالنصوص القصصية، فالقرآن أصل لبعض قصص الأدب الإسلامي.

والأدب الإسلامي كمذهب أدبي وُجد بين أيدي الدّارسين، وقد اختلف هؤلاء المهتمون به في محاولة تأصيله، فمنهم من يؤكِّد أنَّ وثيقة ميلاد هذا الأدب كانت على يد سيد قطب، ومثال ذلك نصر الدين دولاي، الذي أكّد هذا من خلال المقالات التي

---

(1) جابر عصفور: زمن الرواية، مكتبة الأسرة، القاهرة، مصر، د ط، 1999، ص11.

(2) وليد إبراهيم قصّاب: من قضايا الأدب الإسلامي، دار الوعي، رويبة، الجزائر، ط2، 2016، ص 101.

نشرها سيد قطب في كتابه "في التاريخ فكرة ومنهاج"، وكتابي "النقد الأدبي أصوله ومناهجه" و"التصوير الفني في القرآن الكريم"[1] التي بيّن فيها دلالة هذا الأدب وماهيته وقيمته وأبعاده.

أمّا شلتاغ عبود أيضا يبين أنَّ سيد قطب كان يعني به: « التعبير الناشئ عن امتلاء النفس بالمشاعر الإسلامية»[2]. وأنه «تعبير عن تجربة شعورية موحية»[3].

فهو من خلال هذه التعارف حاول الوصول إلى صيغة مثلى تجمع خصائص الأدب في أشكاله المختلفة، وصوره ودلالاته المعنوية واللفظية وشروطه الممثلة في صورة ذات الدلالات الإيحائية.

فسيد قطب تنبّه إلى ضرورة وجود أدب إسلامي يتلاءم مع حركة التطور البشري فهو يرى أنَّ الإسلام جاء لتطوير الحياة وترقيتها، لا للرضا بواقعها والوقوف والأيدي مكتوفة.

لكن سيد قطب لم يؤكّد على وجود أدب إسلامي، بل طرح بعض المواصفات التي تجعل من الأدب أدبا إسلاميا، حيث قال: «ومن ثمّ فالأدب أو الفن المنبثق من التصور الإسلامي للحياة، قد لا يحفل كثيرًا بتصوير لحظات الضعف البشري، ولا يتوسع في عرضها.. والنظرة الإسلامية لا تؤمن بسلبية الإنسان في هذه الأرض... ومن ثّم فالأدب

---

(1) ينظر: محمد الصالح خرفي: الأدب الإسلامي الحديث البدايات وعوامل الظهور، مجلة ضفاف الإبداع، جدة، السعودية، العدد الأول، 2006، ص 38.

(2) شلتاغ عبود: الملامح العامة لنظرية الأدب الإسلامي، دار المعرفة، دمشق، سوريا، ط1، 1992، ص 24.

(3) سيد قطب: النقد الأدبي أصوله ومناهجه، دار الشروق، القاهرة، مصر، ط4، 1980، ص 7.

أو الفن المنبثق من التصور الإسلامي لا يهتف للكائن البشري بضعفه ونقصه وهبوطه»[1].

وهو يعني بهذا أنّ الأدب الإسلامي لا ينقص من قيمة الإنسان، ولا يهتم كثيراً بنقل جانب الضعف فيه، بل هو أعلى شأنًا من هذا، فهو يمجِّد ويحترم الكائن البشري ويعلّي من شأنه.

وهناك من يرى غير ذلك، وأنّ نشأة هذا الأدب كانت على يد "أبي الحسن الندوي"، باعتباره أول من تبنى فكرة الأدب الإسلامي، وأوّل من ترأس رابطة الأدب الإسلامي، حيث يشهد له الكثير بهذا، وذلك من خلال « الخطاب الذي ألقاه ضمن الاحتفال الذي أقامه مجمع اللغة العربية بدمشق بمناسبة منحة عضويته»[2].

فعبد الباسط بدر في مقدمة كتابة "نظرات في الأدب" لأبي الحسن الندوي يقول: «لقد تجمعت في أبي الحسن الندوي صفات الأديب الإسلامي العالمي، فهو أديب في العربية وأديب في الأردية والفارسية، وكأنما وضع الله فيه هذه السمات ليكون الرجل الذي ننتظره ليتعزز به الأدب الإسلامي»[3].

ويوضّح أبو الحسن الندوي أنّ مصطلح الأدب الإسلامي يعني عنده «الأدب الإسلامي بمعناه الواسع الهادف البنَّاء في فكري وكتاباتي التي كتبتها في هذا الموضوع

(1) سيد قطب: في التاريخ فكرة ومنهاج، الدار السعودية للنشر، جدة، السعودية، ط1، 1967، ص 16-17.

(2) أبو الحسن علي الحسيني الندوي: لقاء العدد، مجلة الأدب الإسلامي، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، العدد الثاني، 1995، ص 29.

(3) أبو الحسن علي الحسيني الندوي: نظرات في الأدب، دار البشير، عمان، الأردن، ط1، 1990، ص 9.

من أول يوم، وقد شرحته في بعض مقالاتي التي جاءت في كتاب "نظرات في الأدب" وفي كتاب "روائع إقبال"»[1].

وهذا يؤكد أنّ أبا الحسن الندوي قام بذكره أكثر من مرة ولم يكتفِ بهذا فقط، بل قام بشرحه وتفصيله وإثباته كنظرية أدبية.

وتوالت بعد هذا حركة الكتابة والتأليف تنظيراً ونقدًا، ولعلّ أبرزها كتابات الدكتور "نجيب الكيلاني": "الإسلامية والمذاهب الأدبية" و"مدخل إلى الأدب الإسلامي" وقد جاءت لتعمق مفهوم ونظرية الأدب الإسلامي في حقل المعرفة النقدية الأدبية الإسلامية.

إضافة إلى كتابات الدكتور "عماد الدين خليل" وأبرزها "نحو مسرح إسلامي" و"النقد الإسلامي المعاصر"، و"محاولات جديدة في النقد الإسلامي".

ولم تتوقف جهود الدارسين عند هذا فحسب، بل استمرت وتوالت مثل جهود الدكتور "عبد الحميد إبراهيم محمد"، دعا إلى قيام نظرية إسلامية، وذلك من خلال كتابه "الوسطية العربية"، فهو في هذا الصّدد يقول «أذكر أنني منذ أكثر من عشر سنوات قد طرحت فكرة النظرية العربية من خلال كتابي "الوسطية العربية"، الذي يتكون من خمسة أجزاء»[2]. فهو في هذا الكتاب بأجزائه الخمسة دعا إلى أن تكون فكرة الوسطية منطلقًا للحوار مع الحضارات القديمة ومع الحضارات الحديثة، فالحوار مع هذه الحضارات هو النموذج الأمثل للوصول إلى الحق.

وجهود المفكر الإسلامي والناقد الأدبي "محمد حسن حسين" الذي ترك بصمته على الساحة الفكرية الإسلامية والنقدية، وذلك من خلال مؤلفاته "الإسلام والحضارة

---

(1) أبو الحسن علي الحسيني الندوي، لقاء العدد، ص 29.

(2) عبد الحميد إبراهيم محمد: الوسطية الإسلامية منطلق للحوار مع الحضارات الأخرى، مؤسسة الرسالة ، بيروت لبنان، المجلد الثاني، العدد الثامن، 1995، ص 19.

الغربية" وكتابه "حصوننا مهددة من داخلها"، بالإضافة إلى بحوث أخرى نُشرت جميعا بعد وفاته في كتاب عنوانه "مقالات في الأدب واللغة"[1].

بالإضافة إلى الأستاذ الكبير والناقد العظيم عبد الرحمن رأفت باشا، فقد كان له صدى كبير في محاولة إثبات ماهية هذا الأدب والتأصيل له، وكتابه "نحو مذهب إسلامي في الأدب والنقد" خير دليل، فهذا الكتاب «عبارة عن محاولة جادة لتقرير ماهية الأدب الإسلامي وتحديد خصائصه وتوصيف مظاهره الإبداعية والفكرية»[2].

بالإضافة إلى مختلف الدراسات والبحوث والمقالات التي نشرت في المجلات منها:[3]

- **مجلة الأدب الإسلامي:** التي يرأسها عبد القدوس أبو صالح وهي مجلة فصلية تُعنى بالأدب الإسلامي، تصدر في اسطنبول باللغة التركية، وتعتبر الصوت المعبّر عن الرابطة والوسيلة الأولى التي تصل بأهدافها إلى الجمهور، باعتبارها أول مجلة عُنيت بالأدب الإسلامي واهتمت به.
- **مجلة المشكاة:** التي يرأسها حسن الأمرّاني، وتصدر في المغرب العربي.
- **مجلة كروان الأدب:** وتعني قافلة الأدب، يرأسها محمد الحسيني الرابع الندوي، تصدر في الهند باللغة الأردية، وهي مجلة «علمية ذات اختصاص بالأدب الإسلامي وتصدر مرة كل ثلاثة أشهر»[4].

---

(1) ينظر: محمد عبد الحميد محمد خليفة: من أدباء الإسلام، مجلة الأدب الإسلامي، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، المجلد الثاني، العدد الثامن، 1995، ص 29.

(2) خليل أبو ذياب: عرض كتاب نحو مذهب إسلامي في الأدب والنقد، مجلة الأدب الإسلامي، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، المجلد الرابع، العدد 14، 1997، ص 57.

(3) ينظر: محمد الصالح خرفي: الأدب الإسلامي الحديث البدايات وعوامل الظهور، ص 38.

(4) عبد القدوس صالح: وقفة على مشارف السنة الرابعة، مجلة الأدب الإسلامي، مؤسسة الرسالة للنشر ، بيروت، لبنان، العدد 13، 1995، ص 1.

- **مجلة منار الشرق:** يرأسها محمد سلطان ذوق الندوي وتصدر في بنغلاديش باللغة العربية.
- **مجلة النور:** التي تصدر في الهند ويرأسها عبد الرحمن الملي الندوي.

فكل هذه المقالات التي نشرت في تلك المجلات من طرف الباحثين تؤكّد هذا أمثال: عدنان علي الرضا النحوي، محمد عادل هاشمي وغيرهما كثير ممّن أثروا هذا الحقل بدراساتهم وبحوثهم الهادفة التي تسعى إلى ترسيخ الكلمة الصادقة الهادفة.

فرغم اختلاف الدارسين حول نشأة الأدب الإسلامي ومحاولة تثبيت مؤسسه الأول باعتبار أنّ هناك فريق يرى أنه نشأ على يد سيد قطب وأنَّ له الفضل في إبداع هذا الأدب، وفريقٌ آخر رأى أنه ظهر وبان مع مؤسس رابطة الأدب الإسلامي أبا الحسن الندوي، إلا أنّ هدفهم كان واحدًا، وهو البحث عن أدب يخضع للقيم الإسلامية.

3-إشكالية وجود الأدب الإسلامي:

لقي مصطلح الأدب الإسلامي معارضة عند ما طُرح في الساحة الأدبية العربية، وتراوحت هذه المعارضة بين رفض المصطلح في حد ذاته، وبين رفض البدائل التي وضعت له.

فالفريق الذي رفض هذا المصطلح رفضه لأنه رأى فيه تضييقًا لمصطلح "الأدب العربي"، أو جاء ليكون بديلاً عنه، باعتبار أنّ الأدب العربي هو أدبٌ إسلامي ولا حاجة لأن يوصف بالإسلامية [1].

---

(1) ينظر: عبد القدوس صالح: شبهة المصطلح، مجلة الأدب الإسلامي، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، المجلد الثاني، العدد الثامن، 1995، ص 3.

لكن هذا الكلام نعتبره صحيحا إذا ما عدنا إلى الأدب الذي كان في عصر النبوة والخلافة والراشدة، لأنّ المسلمين حقًا التزموا بتعاليم الإسلام وطبقوها حتى في كتاباتهم.

أمّا الفرق الآخر فقد رفض البدائل التي وضعت لهذا المصطلح، ظنا منهم أنّ كثرة المصطلحات تدخلهم في متاهة لا مجال للخروج منها، وفي هذا الصدد يقول اليحياوي مصطفى: « نحن في أمس الحاجة إلى المصطلحات التي نتفق عليها، فأي مجموعة من الناس أو حركة ثقافية لا يصْدقُ التفاهم بينها إذا كانت المصطلحات المتداولة غير متفق عليها، وإلا سيصبح لكل واحدٍ مفهومه الخاص، ففي جميع أوجه النشاط البشري لابد من تحديد المصطلح، ونحن في الأدب الإسلامي وفي الفكر الإسلامي بحاجة إلى تحديد المصطلح »[1].

وهذا ما وقع فيه دعاة الأدب الإسلامي، فهم اختلفوا في ضبط المصطلح، ما أدّى إلى ظهور عدة مصطلحات أخرى في حقل الأدب الإسلامي كبدائل له.

وهذه البدائل تراوحت بين مصطلح "أدب الدعوة"، ومصطلح "الاتجاه الإسلامي" ومصطلح "الأدب المسلم" ومصطلح "آداب الشعوب الإسلامية"، بالإضافة إلى بدائل أخرى طُرحت من قبل المؤيدين أو المعارضين للأدب، كـ"الأدب الديني" و"أدب العقيدة الإسلامية" و"الأدب الأخلاقي"[2].

وعبد القدوس صالح من أنصار هذا الفرق، فهو عند ما درس هذه البدائل خلص إلى نتيجة مفادها رفض هذه المصطلحات، فرفض مصطلح "أدب الدعوة"، من منطلق

(1) اليحياوي مصطفى: الأدب الإسلامي ضرورة لإعادة التوازن للفرد والمجتمع والعالم، مجلة الأدب الإسلامي، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، المجلد الرابع عشر، العدد 53، 2007، ص 22.

(2) ينظر: عبد القدوس صالح: شبهة المصطلح، مجلة الأدب الإسلامي، ص 4-7.

أنه ضيّق، يحصر الأدب الإسلامي في زاوية محدودة ودائرة منكمشة، يقول في هذا الصّدد: «الأدب الإسلامي لا ينبغي أن يُحصر في أدب الدعوة فقط فهو يشمل أي موضوع وأي تجربة إنسانية تتعلق بالكون»[1].

كما رفض مصطلح "الاتجاه الإسلامي"، لأنّ هذا المصطلح يفقد قيمة الأدب الإسلامي، و«يهوّن من شأن الأدب الإسلامي ويجعله مجرد اتجاه يظهر حيناً ويختفي حيناً آخر»[2].

فهذا المصطلح لا عيب أن يبقى بجانب الأدب الإسلامي، لأنّ اتجاهه هو الإسلام، لكن لا يحل بديلا له.

بالإضافة إلى رفضه لمصطلح "الأدب المسلم" لأنّ ليس بالضرورة كل مسلم يصدر أدبًا يتوافق والقيم الإسلامية، وإذا ما وافقنا هذا المصطلح فإننا نعني به «الأدب الذي يصدر عن أي مسلم كان»[3]. وهذا خاطئ.

وقد رفض مصطلح "أدب الشعوب الإسلامية" لأنّ فيه نوع من الحساسية، فهو يؤدي إلى تفرقة الشعوب وشتاتها، وفي هذا الصّدد يقول سعد أبو الرضا: « ربما يكون مدعاة للتفرقة والتباين في وقتٍ نحن أحوج ما نكون فيه إلى الوحدة والتوحد »[4].

وربما لأنه يضم مختلف المذاهب الأدبية المتباينة المنتشرة في الشعوب الإسلامية ومنها ما هو قائمٌ على معتقدات وأيديولوجيات مخالفة لتعاليم الإسلام[5].

---

(1) عبد القدوس صالح : المرجع نفسه، ص 4.

(2) عبد القدوس صالح: المرجع نفسه، ص 4.

(3) عبد القدوس صالح : المرجع نفسه، ص 5.

(4) سعد أبو الرضا: الأدب الإسلامي بين المفهوم والتعريف والمصطلح، مجلة الأدب الإسلامي، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، العدد السابع، ص 94.

(5) ينظر: عبد القدوس صالح: شبهة المصطلح، ص 6.

أمّا بالنسبة للبدائل الأخرى للأدب الإسلامي، فقد رفضت لأنّ فيها تضييق لمصطلح الأدب الإسلامي، فهو أشمل من مصطلح "الأدب الديني"، وهذا المصطلح هو مصطلح قديم أطلق على كل إنتاج أدبي يتصل بأي دين، والأدب الإسلامي لا ينحصر في الموضوعات الدينية فقط، بل يتجاوزها إلى آفاق الحياة والكون الواسع.

وكذلك رفض مصطلح "أدب العقيدة" من منطلق أنه ضيق وحصر الأدب الإسلامي في العقيدة، فلا ننكر أنَّ الأدب الإسلامي ينطلق من العقيدة الإسلامية لكن لا يقف عندها.

بالإضافة إلى رفضه لمصطلح "الأدب الأخلاقي" وهذا الرفض كان ردًا على الذين ادّعوا أنّ الأدب الإسلامي «مجرد أدب أخلاق ومواعظ»[1].

فعبد القدوس صالح يرفض كل هذه البدائل ويؤكد على مصطلح الأدب الإسلامي لما يرى فيه من الشمول والعموم والكفاية، ظنًا منه أنها توقع في الاضطراب والفوضى.

لكن عبد القدوس صالح بالغ في رفضه لهذه المصطلحات، وجعلها حبيسة في قالب واحد هو "الأدب الإسلامي" فإذا ما تعددت المصطلحات وتعددت الآراء لا نصل إلى تحقيق نظرية كما أرادها دعاة الأدب الإسلامي.

(1) عبد القدوس صالح: المرجع نفسه ، ص 7.

الفصل الأول: الخصائص الفكرية والفنية للأدب الإسلامي

أولا: الأدب الإسلامي والالتزام.

ثانيًا: الشكل والمضمون.

ثالثًا الأدب الإسلامي والجمال.

أولاً: الأدب الإسلامي والالتزام

1-مفهوم الالتزام:

أ-لغة: ورد في قاموس لسان العرب لابن منظور: الالتزام من مادة « لزم: اللُّزوم: معروف والفِعلِ لَزِمَ يلْزَمُ، والفاعل لازمٌ والمفعول به ملزوم، لزِمَ الشَّيء يلْزَمهُ لزْمًا ولزومًا ولازمهُ ملازمة ولِزامًا.

والتزَمهُ وأَلْزمهُ إيّاه فالْتزَمهُ، ورجل لُزمة، يلزمُ الشّيء فلا يفارقه»[1].

وهو المفهوم نفسه الذي نفهمهُ من قول الفيروز آبادي في قاموسه المحيط: «لزِم الشَّيءُ، ثبت ودام، لزم بيته، لم يفارقهُ، لزِم بالشّيء تعلّق به ولم يفارقه»[2].

يتبين من خلال هذا أنّ ابن منظور والفيروز آبادي أجمعا على أنّ الالتزام هو الارتباط بالشّيء وعدم مفارقته.

ب-اصطلاحًا:

هذا من الجانب اللغوي، أما من الجانب الاصطلاحي فنجده ورد في المعجم الأدبي لجميل صليبة أنّه: «الوقوف بجانب قضية سياسية أو اجتماعية أو فنية»[3]. أو هو: «إتباع نهج معين في أساليب الفن أو الأدب»[4].

---

(1) ابن منظور: لسان العرب، دار صادر، بيروت، لبنان، ط1، 1997، المجلد الخامس، مادة (ل ز م)، ص 494.

(2) الفيروز آبادي: المحيط، دار المأمون، بلدة د. بلد، ط4، 1998، الجزء الرابع، ص 175.

(3) جميل صليبة: المعجم الأدبي، دار العلم، بيروت، لبنان، ط 1، 1979، ص 31.

(4) جميل صليبة: المرجع نفسه، ص 31.

فيتّضح من هذا أنَّ الالتزام هو أن تلتزم بقضية ما، مثل التزام أديب عربي بالقضية الفلسطينية، أو خاص بالفن، كأن تتبع مدرسة ما وتنهج على منوالها.

2-الالتزام في الفكر الغربي:

فكرة الالتزام في الفكر الغربي نشطت بعد الحرب العالمية الثانية في الخمسينيات والستينيات من القرن العشرين، مستمدة نسقها من الفلسفتين الماركسية والوجودية، حيث نظرت كل منهما إليه من منظورها الخاص.

يرى رجاء عيد أنّ الفلسفة الماركسية تعتبر الفرد تحت سيطرة الواقع، فمنه يستمد أفكاره ومعتقداته، فهو عامل متأثر يتغير تبعًا لما يطرأ للواقع من تغيير. ويعتبر كارل ماركس Karl Marx (1818-1883)* وفريديرك انجل Frederik Angel (1820-1895)، فهما مؤسسا الديالكتيكية بعد لينين Linin (1870-1924)، إضافة إلى هيجل Hegel (1770-1831)**الذي كان له تأثير كبير على الفكر الماركسي، وذلك من خلال فكرة التطور التي أثارها[1].

* كارل ماركس Karl Marx: ولد سنة 1818 بألمانيا وتوفي سنة 1883 بلندن، فيلسوف ومفكر ألماني، واضع المنطق المادي الجدلي الذي طبقه على التاريخ والمجتمع، لقب بـ"نبي الشيوعية" ، من أهم مؤلفاته: رأس المال، مخطوطات 1843، أطروحات حول فورباخ 1845، بؤس الفلسفة 1847.

** هيجل Hegel: ولد بشتوتغارت الألمانية سنة 1770، وتوفي في برلين سنة 1831، وهو قطب من أقطاب الأيديولوجية الألمانية فيلسوف متصوف من أوائل رواد المثالية، له فضل في وضع المنطق الجدلي المطبق على الوجود، الفكر، التاريخ، من مؤلفاته: المنطق، فينومولوجيا الروح، الشعرية.

(1) ينظر: رجاء عيد: فلسفة الالتزام في النقد الأدبي بين النظرية والتطبيق، منشأة المعارف للنشر، الإسكندرية، مصر، د ط، د ت، ص 129.

ويرى أحمد طالب أن الالتزام الذي شهدته الساحة العلمية نبت على يد كولوردج Coleridge وماثيو آرنولد Matthew Arnold *(1822-1888) حينما أعلن أنّ الفن نقد للحياة ردًا على العلم التجريبي الذي طغى في تلك الفترة[1].

وفي موضعٍ آخر يرى أنّ معظم النقاد أجمعوا أنّ جورج لوكاش Georg Lukács (1885-1971)**، هو أشهر النقاد الماركسيين الذين اهتموا بالتمييز بين الواقعية الاشتراكية والواقعية النقدية، فالأولى استطاعت أن تصور البشر من الداخل، أما الثانية فكانت عاجزة كل العجز عن تحقيق هذا التصوير[2].

أمّا الوجودية فكانت نظرتها تختلف عن الماركسية، فجون ماكوري يرى بأنها «مذهب يتسم بقدرٍ من الهلامية، والمشكلة التي واجهتها الوجودية أنها نُزعت لباس الفلسفة وألبسوها لباس البدعة والموضة، حتى صار لقب الوجودي يطلق على ألوان من البشر والأنشطة، التي لا ترتبط بالفلسفة الوجودية»[3].

فالواضح من هذا أن الوجودية تعرضت لنوع من التحريف، فهي بعدما كانت مذهب فلسفي قائم بذاته جعلوها مجرد لقب تلقب به فئة معينة من البشر.

ومفهوم الالتزام عندهم ارتبط بالموقف الذاتي النابع من داخل الفرد، فهذه الفلسفة ترى أنه هو الجوهر الحقيقي، وهذا ما ينطبق على مقولة ديكارت Dicart "أنا أفكر إذًا أنا

---

* ماثيو أرنولد: 1822–1888، شاعر وناقد وكاتب ومصلح تربوي انجليزي، تنوعت كتاباته بين الأدب والتاريخ والسياسة واللاهوت والعلم والفن

(1) ينظر: احمد طالب: الالتزام في القصة القصيرة الجزائرية المعاصرة في الفترة ما بين 1931–1976، ديوان المطبوعات الجامعية، بوزريعة، الجزائر، د ط، د ت، ص12..

* *جورج لوكاتش (1885–1971)، فيلسوف هنغاري، ولد في بوادسيت، اعتبر لوكاتش أهم فيلسوف في النصف الأول من القرن العشرين، من أهم مؤلفاته: الروح والأشكال، نظرية الرواية 1920، التاريخ والوعي الطبقي 1923.

(2) ينظر: أحمد طالب: الالتزام في القصة القصيرة الجزائرية المعاصرة، في الفترة ما بين 1931–1976، ص13.

(3) جون ماكوري: الوجودية (تر) إمام عبد الفتاح إمام، عالم المعرفة للنشر، الكويت، الكويت، د ط، 1982، ص15.

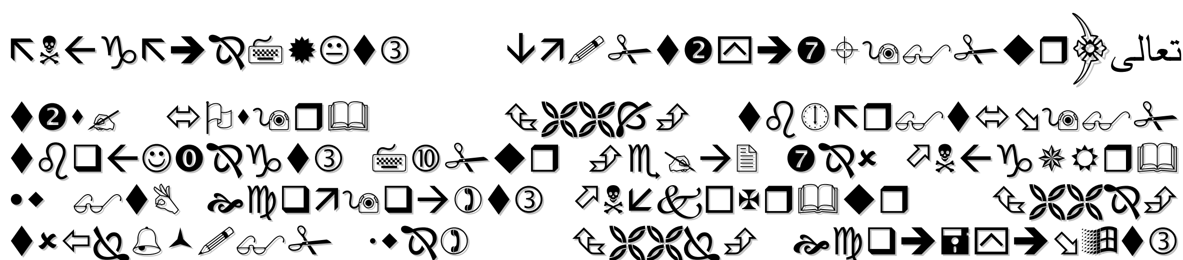
موجود"، وعلى غرار هذا نجد جون بول سارتر J.P.Sarter* الذي يرى أنَّ كل إنسان مكلّفٌ بمسؤوليته انطلاقًا من وظيفته، فمثلاً الإسكافي مسؤوليته صنع الأحذية الجيدة والطبيب مسؤوليته تتبع الأوضاع الصحية، أما الأديب أو الكاتب فمسؤوليته تتمثل في التزامه بالدفاع عن قضية ما [1].

فالملتزم إذًا هو الذي يصدر الالتزام من قلبه بحرية تامة دونما تكلف أو إكراه، فهذه الحرية «هي التي تضفي على الالتزام معنى الشعور بالمسؤولية[2].

من خلال ما سبق ندركُ أنَّ الالتزام في الفكر الماركسي يختلف عن الالتزام في الفكر الوجودي، ففي الفلسفة الماركسية أدركنا أنّ الفرد تحت سيطرة الواقع وأنّ حريته يأخذها منه، والتزامه يكمن في التزامهِ بهذا الواقع، فمنه يكتسب أفكاره، أمّا الوجودية فهي عكس هذا تمامًا، فهي تعتبر أنّ وجود الإنسان هو الجوهر الحقيقي، فهو حر حرية فردية لا علاقة لها بأي عامل خارجي.

3-الالتزام في الفكر العربي الإسلامي:

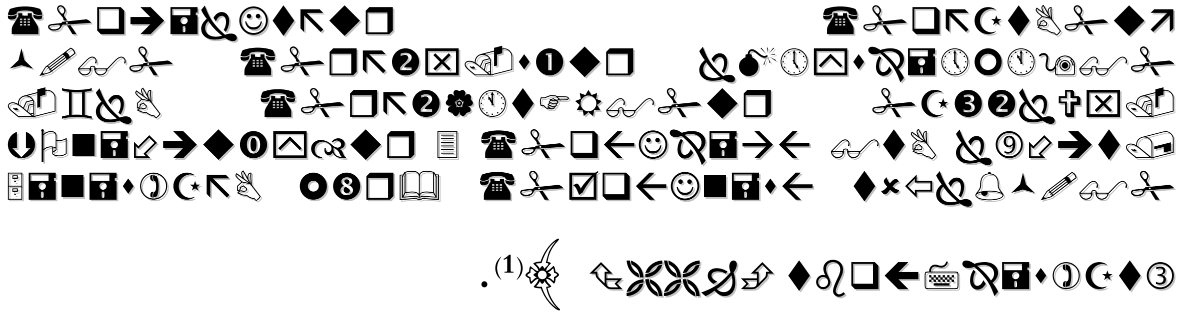
أما إذا عدنا إلى الإسلام وحاولنا معرفة الالتزام فيه، فنجدُ أنّ جذوره بدأت منذ عصر البعثة المحمدية والآية الكريمة تبيّن لنا معنى الالتزام وفقًا للتصور الإسلامي، قال تعالى



* جون بول سارتر J.P.Sarter: كاتب فرنسي معاصر من مواليد 1905، فيلسوف الوجودية الفرنسية، حامل لواء الالتزام في الفكر الحديث، له مؤلفات كثيرة أبرزها: المخيلة 1936، الكائن والعدم 1943، مسرحية الذباب، الباب مغلق، رواية الغثيان 1938، دروب الحرية.

(1) ينظر: أحمد طالب، الالتزام في القصة القصيرة الجزائرية المعاصرة، ص 16.

(2) ينظر: أحمد أبو حاقة: الالتزام في الشعر العربي، دار العلم، بيروت، لبنان، ط1، 1979، ص 14.



فالمتمعّن في الآية الكريمة يجد أنّ الله منح الشعراء بصفة خاصة والأدباء بصفة عامة مسؤولية جدُ كبيرة، وأنّ حسابهم عند الله عظيم وشديد لأنّه جعلهم موضع الريادة والتوجيه، ورمز القدوة والمثل لما منحهم من موهبة وفكر وإحساس وقدرة، لهذا لا ننتظر منهم أن يكون سلوكهم وفكرهم مناقضًا لما يعتقدون(2).

فالالتزام قناعة تجعل الأديب متسابقًا مع الكون، متفاعلا مع الحياة، فهو بأدق معاني العبارة «فهو منهج وأسلوب عمل وفق تصور معين»(3). تصور واضح للحياة والكون نابع من العقيدة.

وهناك من يفرق بين الالتزام والإلزام، وفي هذا الصّدد يقول عماد الدين خليل: «وفرقٌ كبير بين أن يأتي الالتزام من فوق لكي يضبط التجربة بقالبه الصّارم ورؤيته الحادة، وبين أن يتوافق من باطن التجربة ويخرب في أوصالها»(4).

فالالتزام إذًا عكس الإلزام، فإذا كان الالتزام هو أمر نابع من ذات التجربة، فإن الإلزام هو بفعل فاعل.

---

(1) سورة الشعراء، الآية 224-227.

(2) ينظر: محمد حسن برغش: في الأدب الإسلامي المعاصر دراسة وتطبيق، ص 40.

(3) نجيب الكيلاني: مدخل إلى الأدب الإسلامي، ص 76.

(4) عماد الدين خليل: مدخل إلى نظرية الأدب الإسلامي، مؤسسة الرسالة ، بيروت، لبنان، ط2، 1988، ص86.

ويوضِّح لنا نجيب الكيلاني أنّ الالتزام بمعناه الإسلامي الواسع هو الطاعة، فهي قناعة إيمانية وسرور في قلب المؤمن وسلوكٌ مطابقٌ لحقيقة العقيدة وكل ما يتعلق بها، فهو عملٌ يبدأ بالنية الصادقة الخالصة والعزم الذي لا يتزعزع وينطلق من ممارسات من صميم الواقع بمختلف جوانبه(1).

فنجيب الكيلاني حصر الالتزام في كلمة واحدة: الطاعة، لكن لها مدلول أدق وأعمق، فهو وئام بين الإنسان ونفسه يقيه من شهواتها ولذاتها، فهي النور الذي ينير درب الإنسان.

ويؤكّد لنا أنّ الالتزام لا يحصر في الشكل كما يراه البعض، أو في المضمون بل هما وجهان لعملة واحدة، فهو التزام مضمون لأنّ الأدب الإسلامي يوصينا بحرصنا على اللغة العربية لغة المعجزة الكبرى القرآن الكريم والحرص على قواعدها ودلالاتها، بالإضافة إلى الاقتداء بكتاب □ وما جاء فيه من قيمٍ وأحكام ومبادئ، أما التزامنا بالشّكل فهو راجع إلى قدرة الأديب أو الفنان إلى التمييز بين لون وآخر من هذه الأشكال(2).

وهناك من اعتبر أنّ الالتزام ما هو إلا تضييق على الأدب والأدباء، وأنّه سلبٌ لحرية الأديب، لكن يجيبنا الدكتور محمد عبده يماني ويبين لنا أنَّ الالتزام لا يعني التضييق كما وصفه البعض، ويرى أنّه قضية مهمة جدًا في الأدب، لأنّ آداب الشعوب مملوءة بالقيم والمبادئ والمعطيات، فلا بدَّ أن يُحكم الأدب بها جميعًا، ويكون لكل أدبٍ نكهة معينة وسلوك معين وشخصية معينة لها اعتبار قوي في تقسيم الآداب وإذا قسمنا الآداب حسب الأقوام أو المعتقدات فإننا نجد أن هناك أدبٌ روسي وأدبٌ صيني وأدبٌ

---

(1) ينظر: عماد الدين خليل: مدخل إلى نظرية الأدب الإسلامي ، ص 79.

(2) ينظر: نجيب الكيلاني: مدخل إلى الأدب الإسلامي، ص 80-81.

ياباني..الخ، وإذا تكلمنا عن الأدب العربي فبالضرورة نقول أنّه أدبٌ محكومٌ بقيم الإسلام ومبادئه[1].

ومن هذا يتضح أنَّ الالتزام بهذه المبادئ لا يعني أنّه بالضرورة يضيق على الأدباء بل يمنح لكل إسلامي الحرية الكاملة أن يكتب ما يشاء وينقد ما يشاء، لكن ينبغي أن تحكمه مبادئ الإسلام لأنه عنصرٌ فعّال ومؤثر في المجتمع والبيئة التي يعمر فيها.

وإذا عدنا إلى قضية الالتزام ومدى بروزها في بعض النماذج سواءً أكان في مجال الشعر أو القصة أو الرواية أو المسرحية فنجد أن هناك الكثير من الأدباء الذين التزموا بمبادئ الإسلام وسلكوا نهجه في كتاباتهم الأدبية.

وهذا ما حاول إثباته عماد الدين خليل عند دراسته لشعر جلال الدين الرومي، فهو في إحدى قصائده يقول:

انظر إلى قدرتكَ فإن هذه القدرة من الله

وهي نعمة منه جلّ شأنه

لا تطفئ شموع الأبصار

فإنّ البصر هو الشمع الذي ينير الطريق للتأمل الباطني

وإذا كنت أنت تركت النظر ، وتركتَ الخيال

كنت كمن أطفأ في منتصف الليل شمع الوصال[2].

---

(1) ينظر: محمد عبده يماني: الالتزام في الأدب لا يعني التضييق على الأدباء، مجلة الأدب الإسلامي، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، المجلد الرابع، العدد الرابع عشر،، 1997/9/2، ص 19.

(2) عماد الدين خليل: محاولات جديدة في النقد الإسلامي، دار ابن كثير، دمشق، سوريا، ط1، 2007، ص89-90، نقلا عن: جلال الدين الرومي: المثنوي، (تر): محمد عبد السلام كفافي، المكتبة العصرية، بيروت، لبنان، دط، 1966، ص 118.

فهذه بعض الأبيات من شعره الزاخم بالخيال والتجربة الصوفية، فعماد الدين خليل يرى أنّ التزام هذا الشاعر ينبع من خلال كلماته وتعابيره، وأفكاره وصوره وأخيلته وتراكيبه وقدراته على وصف التجربة النابعة من كل وعيه وشعوره، فهو جعل شعره حقًا ملتزمًا بعدم سماحه للتخلق الشعري غير المسؤول بالولوج داخله. فهو واجه جاهلية عصره، وهذا ما يجعل الشعر أكثر التزامًا [1].

فهذا هو التزام الشاعر الصوفي المتخلق جلال الدين الرومي على حسب رؤية عماد الدين خليل.

أما في مجال القصة فهناك العديد من الروائيين من لجأ إلى القصص القرآنية واقتبس منها والتزم بها لإبراز هدفها الواضح في التصوير والعبرة الماثلة في سردها من أجل اكتسابها صفة القصة الإسلامية القرآنية.

ومحمد رجب البيومي يرى أنّ توفيق الحكيم من هؤلاء الروائيين الذين نهجوا هذا النهج، وذلك من خلال العديد من قصصه وأبرزها قصة الحكيم وحوارية محمد صلى عليه وسلم، فهي كما يقول البيومي « نموذج مشرف للفن الإسلامي الملتزم، فقد راعى فيها الكاتب ما تتطلبه الدقة الواقعية من التزام أحداث السيرة، فتوفيق الحكيم ألزم نفسه بالنص النبوي إلزامًا، لأن الكلام الذي ورد على لسان النبي كلام كله وارد في كتب معتمدة»[2].

وما يأخذه محمد رجب البيومي على توفيق لحكيم أن إلزامه الصارم أبعده على الجانب الفني قائلاً «كان همه هو عرض مشاهد مختلفة، هذا ما أفقده وأبعده عن الوحدة

(1) ينظر: عماد الدين خليل: محاولات جديدة في النقد الإسلامي ، ص 93-94.

(2) محمد رجب البيومي: توفيق الحكيم والقصة الإسلامية، مجلة الأدب الإسلامي، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، السنة الثانية، العدد السابع، 1995، ص 6.

الفنية التي يتسلسل بها الحديث تسلسلاً مطردًا، فكان باستطاعة المؤلف أن يحكم هذه الوحدة مع تقييده بما التزم به من الواقع الصريح»[1].

كما حاول محمد حسن برغيش تحليل وعرض قصة "القابضون على الجمر" لمحمد أنور رياض مبرزًا لنا جانب الالتزام فيها، فهو في تحليله هذا وصل إلى أنّ هذه القصة قصة إسلامية ملتزمة، تمثل الأدب الإسلامي بكل معنى الكلمة، فبطلها يسمى "علي" بطلٌ متميزٌ في تفكيره وسلوكه، ملتزم بإسلامه عقيدة وعملاً لا يبتغي غير مرضاة الله فهو رغم كل الامتحانات القاسية التي مرّ بها من تعذيب وإغراءات جنسية ومادية إلا أنه لم يستسلم وظل متمسكًا بتعاليم دينه، أما البطلة فكان اسمها فوزية وهي امرأة أجنبية كانت تعيش حياة الضياع والحيوانية، إلا أنها لم تبقَ على هذا بل تبدّلت قيمها كما تبدّلت سلوكاتها وتبدلت آمالها كما تبدلت نظرتها للواقع، فبعد أن كان كل همها هو الشهرة والمال أصبح الإسلام هو همها والدعوة إلى مرضاة عز وجل[2].

فهذه القصة حملت لواء الالتزام بحرارة الرؤية الإسلامية المتكاملة وصورة الدعوة إلى .

(1) محمد رجب البيومي: توفيق الحكيم والقصة الإسلامية ، ص8.

(2) ينظر: محمد حسن برغش: في الأدب الإسلامي المعاصر، ص 264، 268، 269.

ثانيًا: الشكل والمضمون

1-مفهوم الشكل:

أ-لغة: ورد في تاج العروس للزيدي أنّ الشكل هو: «صورة الشيء المحسوسة والمتوهمة، قال ابن الكمال: الشّكل هيئة حاصلة للجسم، بسبب إحاطة حد واحد بالمقدار كما في الكرة، أو كما في حدود كما في المضلعات من مربع ومسدس (ج أشكال وشكول)» [1]. فالشّكل هو الهيكل الخارجي لشيءٍ ما.

ب-اصطلاحًا:

يرى زكي العشماوي أنّ الشّكل هو «الصورة الخارجية أو هو الفن الخالص المجرّد من المضمون، والذي تتمثل فيه وتتحقق من خلاله شروط الفن الأدبي، سواءً أكان قصيدة أم قصة مروية أم مسرحية»[2]. أو بعبارة أخرى «هو الصياغة والألفاظ، وكل ما يتعلق بالصيغ الفنية المختلفة، هو الأسلوب بمعناه العام، الذي يميز العمل الأدبي»[3].

2-مفهوم المضمون:

أ-لغة: جاء في تاج العروس أنّ المضمون من مادة ضمن و« مضمون الكتاب ما في ضمنه وطيّه والجمع مضامين»[4].

أي أنَّ المضمون هو باطن الشَّيء ومحتواه.

---

(1) محمد مرتضى الحسيني الزيدي: تاج العروس، (تح): عبد الفتاح الحلو، التراث العربي للنشر والتوزيع، الكويت، الكويت، د ط ، 1997، الجزء التاسع والعشرون، مادة (ش ك ل).

(2) محمد زكي العشماوي: قضايا النقد الأدبي بين القديم والحديث، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، د ط، 1979، ص 237.

(3) وليد إبراهيم قصاب: من قضايا الأدب الإسلامي، ص 77.

(4) محمد مرتضى الحسيني الزيدي: المرجع السابق، مادة (ض . م. ن).

ب-اصطلاحًا:

المضمون أو المحتوى مجموع الأفكار التي يشملها العمل الفنّي، أو هو «المادة الخام التي يستخدمها الأديب أو الشاعر، والذي يشكّلها الفنّان في الصورة التي يريدها»[1].

3-قضية الشّكل والمضمون:

لم يكن أمر البحث في مسألة الشَّكل والمضمون من الأمور المحدثة، فهي قضية طالما شغلت المشتغلين بالدراسات الأدبية والنقدية على مرِّ العصور، سواءً في الآداب الغربية أو العربية، حيث يرى زكي العشماوي أنّ «أي خلط في فهم طبيعة العلاقة بين الشكل والمضمون سيؤدي بالضرورة إلى الخلط في الحكم على الآثار الفنية، وإلى اختلاف النقاد والأدباء في حقائق إن جاز الاختلاف فيها في العصور الماضية، فلا يجوز أن يختلف عليها أحدٌ اليوم»[2].

وقد انقسم النقاد وفقًا لهذا التمييز فريقين: فريقٌ يؤمن بالشَّكل ويراه هو الأساس وأنّ المضمون لا قيمة فنية له، والفن يكمن في الصِّياغة والأسلوب، وآخر يؤمن بالمضمون باعتباره أساس العمل الفنِّي، فهذا الفريق « قام بتحديد المضمون تارة بما يلذ وتارة بما يتفق مع الأخلاق، وتارة بما يسمو بالإنسان إلى سماوات الفلسفة والدين، وتارة بما هو صادق من الناحية الواقعية، وتارة بما هو جميل من الناحية الطبيعية المادية»[3].

وفريقٌ ثالث يرى أنّ الشكل والمضمون لا يمكن فصلهما عن بعضهما البعض، فهما متلازمان، وهذا ما ذهب إليه أرسطو حين رأى «أنّ الماهية ليست فكرًا منفصلاً عن

(1) محمد زكي العشماوي: قضايا النقد الأدبي بين القديم والحديث، ص 238.

(2) محمد زكي العشماوي: المرجع نفسه، ص 237.

(3)محمد زكي العشماوي: المرجع نفسه، ص 238.

الأشياء والحقيقة عنده كامنة في المدرك الحِسّي ومن ثّم فإنّ جوهر الشيء عنده لا ينفصل عن تحققه المادي»[1].

فالذين يفصلون بين الشَّكل والمضمون فهم يفصلون بين الأفكار وبين المدركات الحسية.

وفي هذا سارت نظرية الخيال لكولوردج فهذه النظرية رسمت الخطوط الأساسية التي يبنى عليها العمل الأدبي، ويعُد الخيال العامل الأساسي الذي يبدع الشَّكل العضوي الصادر من باطن العمل الفني[2].

ومن هنا أصبح الشكل الخارجي في العمل الفني ليس بذي قيمة في ذاته، إنّ قيمته في اتحاده مع سائر العناصر المكونة له.

بالإضافة إلى كروتشيه الذي يرى أنَّه لا يمكن تصوّر مضمون خارج عن الصّورة الحدسية، «فالفكرة لا تكون بالنسبة إلينا فكرة إلا إذا أمكن أن تصاغ بألفاظ، ولا للحن الموسيقي يمكن أن يكون لحنًا موسيقيًا ما لم يتحقق بأنغام ولا الصورة التجسيمية يمكن أن تكون صورة تجسيمية ما لم تظهر بخطوط وألوان»[3].

هذا بالنسبة للنقد الأوروبي، أما إذا عُدنا إلى النقد العربي ففي القديم كانت هذه القضية تُعرف بقضية اللفظ والمعنى، حيث عالجها العديد من النقاد وهم بدورهم انقسموا كما انقسم الغرب، فأصحاب الفرق الأول يفضلون الزخرفة اللفظية، ويقدمون اللّفظ ويدعون للعناية به، ومن هؤلاء الجاحظ، فقد جاء في كتابه "البيان والتبيين" أنّ: «المعاني

(1) أرسطو: فن الشعر، ص 191.

(2) ينظر: محمد زكي العشماوي: قضايا النقد الأدبي بين القديم والحديث، ص 242.

(3) محمد زكي العشماوي : المرجع نفسه، ص 58. نقلاً عن تبد تو كروتشيه: المجمل في فلسفة الفن، (تر): سامي الدروبي، دار المعارف، الإسكندرية، مصر، د ط، 1947، ص 58.

مطروحة في الطرق يعرفها العجمي والعربي والبدوي والقروي والمدني وإنّما الشأن في إقامة الوزن وتخيير اللفظ وسهولة المخرج وكثرة الماء وفي صحة الطبع وجودة السبك»(1).

فالجاحظ هنا يرى أنَّ المعاني مشتركة بين الناس، ونعرف أنّ هذا المعنى أحسن من هذا عن طرق اللفظ والسبك.

بالإضافة إلى أبي هلال العسكري صاحب "كتاب الصناعتين"، الذي خصّص فصلاً مستقلاً في كتابه هذا للحديث عن الألفاظ وأهميتها والمعاني وأثرها. يقول: «ليس الشّأن في إيراد المعاني لأنَّ المعاني يعرفها العربي والأعجمي، وإنَّما هو في إجادة اللفظ وصفائه وحسنه وبهائه ونزاهته ونقائه وكثرة طلاوته ومائه،مع صحة السبك والتركيب»(2).

ولكن العسكري لا يهمل المعنى تمامًا وأثره، بل يعطي الأولوية لحسن تعبير اللفظ مع صحة السّبك والتركيب.

والفرق الآخر يرى أنَّه لا يمكن الفصل بين اللفظ والمعنى، ولا يمكن تفضيل أحدهما على الآخر، فهما متلاحمان متلازمان، إذا أصبنا في اختيار اللفظ وصلنا إلى معنى جيد والعكس صحيح.

وفي هذا الصّدد نجد ابن قتيبة وابن الأثير وعبد القاهر الجرجاني صاحب نظرية النظم.

---

(1) أبو عثمان عمر بن الجاحظ: البيان والتبيين، (تح): عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي للنشر، القاهرة، مصر، ط7، 1998، الجزء الأول، ص 78.

(2) أبو هلال العسكري، كتاب الصناعتين، (تح): علي محمد البجاوي، أبي الفضل إبراهيم عيسى، مطبعة البابي الحلبي، القاهرة، مصر، د ت، ص 130.

فابن قتيبة يقسم الشّعر أربعة أنماط وأضرب: «ضربٌ حسن لفظه وجاد معناه، وضربٌ حسَن لفظه وحلا فإذا فتشته لم تجد هناك فائدة في المعنى، وضربٌ جاد معناه وقصرت ألفاظه، ولفظٌ تأخر معناه وتأخر لفظه»[1].

فهو بهذا يرى أنَّ اللغة الشعرية يجب أن تتضمن الحسنيين: حسن اللفظ وحسن المعنى.

وكذلك ابن الأثير يصرُّ على أنّ «عناية العرب بألفاظها إنما هو عناية بمعانيها»[2].

ويبلغ التداخل بين هذين الحدين أقصى درجات التحامه في نظرية النظم التي صاغها عبد القاهر الجرجاني، فهو يرى أنه «ليس الغرض بنظم الكلم أن توالت ألفاظها في النطق، بل أن تناسقت دلالاتها وتلاقت معانيها على الوجه الذي اقتضاه الحقل»[3].

فالكلام لا يستحق اسم البلاغة حتى يسابق معناه لفظه، ولفظه معناه.

يرى الإمام عبد القاهر الجرجاني ضرورة التلاحم بين المبنى والمعنى وترشح أحدهما عن الآخر وتأثر أحدهما بالآخر.

والذي انتهى إليه الجرجاني كان نتيجة مداومة في النظر إلى الترتيب الإعجازي في القرآن الكريم، وهو النموذج الأكبر للأدب الإسلامي والمثال الذي يتطلع عليه الأدب والنقد لاستلهام نظريته منه.

---

(1) ابن قتيبة: الشعر والشعراء، (تح): أحمد محمد شاكر، دار المعارف، الإسكندرية، مصر، دت، ص 8-9.

(2) ضياء الدين بن الأثير: المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر (تح) محمد محي الدين عبد الحميد، مطبعة البابي الحلبي، القاهرة، مصر، د ت، ص 353.

(3) عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز (تح) محمد رضوان الداية، فايز الداية، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط1، 2007، ص 98.

وهذا ما عبّر عنه سيد قطب، فهو في هذا الصدد يقول: «إنّ هناك ارتباط وثيق بين طبيعة الموضوع وطبيعة القالب، وإنّ الموضوع يتأثر بالقالب وقد تتغير طبيعته ويلحقها التشويه، إذا عُرض في قالب مخالف لطبيعة ذلك القالب»[1].

فسيد قطب دعا إلى ضرورة مراعاة الشكل والمضمون معًا، وهو ما عبّر عنهما بالموضوع والقالب، فأي خلل أو تشويه في طبيعة الموضوع سيؤثر بالضرورة على طبيعة القالب.

فالأدب الإسلامي هو أدبٌ «بليغٌ هدفه توصيل المعنى إلى القلوب في أحسن صورة من الألفاظ»[2].

والأديب الإسلامي يجب أن يأخذ بعين الاعتبار المضمون والشّكل، فلا يعتقد أنَّ دوره فقط هو أن يعالج قضية أو يكتب وفقًا للتصور الإسلامي «فليس إسلامية المضمون شفيعة أن يقصّر في جمالية الشكل ولا في التجويد الفني»[3].

فالأديب المسلم ملتزم أكثر من غيره بأن يبلغ قمة الروعة في الأداء الفني حتى يكون أدبه رسالة تغرس في القلوب.

وإذا تتبعنا بعض الدراسات التي تناولت الأدب الإسلامي بالدراسة والتحليل نجدها تتهم أنصار الأدب الإسلامي بالقصور والتركيز على المضمون فقط. وفي هذا الصدد نجد كاظم الظواهري الذي يرى في سياق هجومه على الأدب الإسلامي أن الفن أولى

---

(1) سيد قطب: خصائص التصور الإسلامي ومقوماته، دار الشروق، بيروت، لبنان، ط3، 1968، ص 15.

(2) بن عيسى بطاهر: الأدب الإسلامي ونقده عند الشيخ أبي الحسن الندوي، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، بيروت، لبنان، السنة الثالثة، العدد الثاني عشر، 1998، ص 101.

(3) صابر عبد الدايم، الأدب الإسلامي بين النظرية والتطبيق، دار الشروق، القاهرة، مصر، ط2، 2002، ص242.

بالتقدمة من المضمون معللاً ذلك «بأنّ القرآن الكريم لم يتحد مضامين الشعر العربي ليعجزها ويعجز أهلها وإنما تحدى نظمه وفنه وإبداعه وسائر جمالياته»[1].

ومن هؤلاء الذين اهتموا أيضا بإشكالية الشكل والمضمون المنظّر الإسلامي نجيب الكيلاني، فهو يقول: «لقد حاول الدارسون أن يجعلوا من الأدب مضموناً وشكلاً، وعلى الرغم من صعوبة الفصل بين الشكل والمضمون إلا أن هذا التبسيط أو التصور يبدو ضروريًا في بعض الأحيان توارثناه عن الفلسفات القديمة التي تحاول التجزئة أو التشريح من أجل الوصول إلى إدراك أوضح للأمور المعقدة»[2].

فالكيلاني هنا رصد لنا ضرورة تلازم الشكل والمضمون معًا، وأنّ الفصل الذي وصلنا إليه اليوم بين الشكل والمضمون ما هو إلا تأثر بالمرجعيات الفلسفية السابقة، وما هو إلا أثرٌ سلبي على العمل الأدبي.

والإشكالية التي تكتنف الأدب الإسلامي بالدرجة الأولى هي شكلية لا مضمونية، يقول: «تبدو عملية التنظير للأدب الإسلامي ميسورة وسهلة لأول وهلة، وإنها لكذلك إذا انصبّ التنظير على مضمون الأدب أو منبعه الفكري، لكنَّ الأمر سوف تكتنفه الصعوبة إذا ما نظرنا إلى الشكل»[3].

لكن نجيب الكيلاني نجده متفائلاَ آملاً واثقًا في الأدباء المسلمين، ويرى أنَّ حرصهم على المضمون الفكري واطمئنانهم له، سوف يجعلهم أكثر ثقة في ارتياد التجارب الإبداعية الجديدة في كل لون من ألوان الأدب شعرًا ونثرًا.

---

(1) كاظم الظواهري: منهج الأدب الإسلامي... ومفاهيم تستوجب النظر، مجلة كلية اللغة العربية،القاهرة، مصر، العدد الخامس عشر، 1996، ص 74.

(2) نجيب الكيلاني: مدخل إلى الأدب الإسلامي، ص 27.

(3) نجيب الكيلاني: المصدر نفسه، ص 19.

بالإضافة إلى عماد الدين خليل الذي يرى أنّ الأدب بنية متناسقة بين الشكل والمضمون، وأنّ الفصل بينهما سيقتل هذا وذاك، فهو يقول: «إنّ الظاهرة الأدبية لن تتحقق وظيفتها في الخطاب الإبداعي ما لم تتحقق باثنتين المضمون والشكل، أو الفكر والفن والأدب الإسلامي في بنيته التعبيرية هو كأي أدب في العام لابد أن ينطوي على طبقتين أساسيتين هما: المعنى والتقنيات الجمالية» (1).

فالانسياق وراء المضمون على حساب الشكل سيقود بالأدب الإسلامي إلى الانحطاط والتدهور.

وعماد الدين من الذين اهتموا اهتمامًا كبيرًا بدراسة المسرح، ولاحظ أنّ بعض المذاهب المسرحية المعاصرة حاولت إحداث ترابط بين الشّكل والمضمون، كذلك المسرح الإسلامي إذا أراد أن يعبّر عن مضمون الإسلامية فلابد له أن يتخذ شكلاً مناسبًا لمضمونه، يقول: «الإسلام يفرض على الإخراج المسرحي تعديلات ذات أهمية بالغة يجب مراعاتها ، إذا ما أريد للمسرحية أن تحافظ على طابعها»(2).

حيث قام بدراسة ديوان "إنّها الصحوة" لمحمود مفلح، مبرزًا مسألة الشكل والمضمون درسًا فيه دلالة الفضاء وفضاء الدلالة، فهو في هذا الديوان وقف عند مضمونه الذي عالج فيه صاحبه القضية الفلسطينية.

فهذا الديوان يصوّر الصِّدق الفني العجيب، يقول عنه «ويستطيع المرء أن يمسك كما لو أن يتعامل مع شيء منظور... أن يتجرع كما لو أنه يشرب علقمًا.. أن يشعر كما لو أنّ ثقلاً ما يضغط على رأسه»(3).

---

(1) عماد الدين خليل: حول حرية الأدب الإسلامي المعاصر ووقفة لمراجعة الحساب، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، بيروت، لبنان، السنة الثالثة، العدد الثاني عشر، 1998، ص 19.

(2) عماد الدين خليل: في النقد الإسلامي المعاصر، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط2، 1972، ص 193.

(3) عماد الدين خليل : في النقد التطبيقي، دار ابن كثير، دمشق، سوريا، ط1، 2012، ص 38.

فهو صوّر القضية الفلسطينية بصدق، وحاول نقلها ببراعة، وأن يجعل الطرف الآخر يشارك في تكوين العمل الفني.

أمّا من ناحية الشكل فيقول عماد الدين خليل: «إننا نجده في ديوانه الذي أصدره "إنها الصحوة" يركب متن العمود ويمنح القناعة لقرائه بأنه ها هنا مثله هناك يملك ناصية التقنيات الشعرية»[1].

وفي ديوانه هذا اتبع نظام القصيدة العمودية وأنه «وغيره من الشعراء المعاصرين يمكن أن يحققوا نماذجهم ضمن أشكال الشعر الحر»[2].

فمهارته هذه جعلته يبدع في نقل القضية الفلسطينية ومعالجتها من خلال ديوانه "إنها الصحوة" شكلاً ومضمونًا.

(1) عماد الدين خليل : المصدر نفسه ، ص 43.

(2) عماد الدين خليل : المصدر نفسه، ص 42.

ثالثًا: الأدب الإسلامي والجمال.

1- مفهوم الجمال:

أ- لغة:

ورد في تاج العروس أنّ الجمال: «الحُسن يكون في الخُلُق وفي الخَلق، وعبارة المحكم في الفِعل والخَلق، قال سيبويه: الجمال رقة الحُسن، وقال الرّاغب: الجمال الحُسنُ الكثير»[1].

فالزّبيدي يرى أنّ الجمال يكمن في جمال الظاهر والباطن، جمال الفعل والخلق، وهو بهذا أشار إلى جمال الشكل وجمال المضمون.

ونجده يميّز بين نوعين من الجمال في قوله: «وقال الرّاغب: الجمال الحسن الكثير، وذلك ضربان: أحدهما: جمال يختص الإنسان به وفي نفسه أو بدنه أو فعله، والثاني: ما يصل منه إلى غيره»[2].

أي أنّ الجمال يكمن في الجميل في ذاته والجميل في تأثيره على الآخرين.

ب-اصطلاحًا:

جاء في المعجم الأدبي لجميل صليبة أنّ الجمال «هو ما يثير فينا إحساسا بالانتظام والتناغم والكمال، وقد يكون ذلك في مشهدٍ من مشاهد الطبيعة، أو في أثر فني من صنع الإنسان»[3].

فيتّضح من هذا أنّ الجمال يكمن في مدى انتظام الشّيء وتناغمه.

(1) محمد مرتضى الحسيني الزبيدي: تاج العروس، (تح) محمود محمد الطباحي، التراث العربي للنشر والتوزيع، الكويت، الكويت، د ط ، 1993، الجزء الثامن والعشرون، مادة (ج م ل).

(2) محمد مرتضى الحسيني الزبيدي: المرجع نفسه، الصفحة نفسها

(3) جميل صليبة: المعجم الأدبي، ص 85.

2-قضية الجمال:

الجمال من الأمور المهمة التي شغلت فكر الفلاسفة والأدباء قديمًا وحديثًا، وقد اختلفوا في تحديد وظيفته وضوابطه.

عرفه الإنسان منذ وجد على هذه الأرض، ولفت انتباه كل شيءٍ حوله، فأنى تقع عينيه يجد الجمال والكمال والتنوع، وعبّر عما انتابه من شعور بالانبهار أو السعادة أو الخوف، وذلك من خلال الرسوم البدائية التي استطاع رسمها على حيطان الكهوف، وكانت هذه بداية الإحساس بالجمال. وكان وراء هذا الجمال غاية ومنفعة، فهو عندما كان يرسم على حيطان الكهوف صحيح للتعبير عن الجمال، لكن غايته في ذلك من أجل الأغراض السحرية[1].

وقد اختلفت نظرة كل فيلسوف إلى الجمال، فأفلاطون مثلاً يرى أنّ الجمال مثل فكرتي الحق والخير، مجردة لا زمنية ولا تاريخية، أمّا لدى هيجل فالجمال هو الواقع الملموس ذاته، مدركاً في تطوره التاريخي، وعندما يأخذ هذا الواقع الشكل المحسوس للجمال يحدد المثل الأعلى للجمال الفني[2].

أما أرسطو فقد خالف رأي أفلاطون لأنّه «اهتم بالخطابة والشّعر، وقد تعرض في كتاباته عن الخطبة إلى دراسة الأسلوب وصوره وصفاته وأشكاله الجمالية»[3].

(1) ينظر: ابتسام مرهون الصفار: جمالية التشكيل اللوني في القرآن الكريم، عالم الكتب الحديث، ارد، الأردن، ط1، 2010، ص 9، 10.

(2) ينظر: سيدي محمد ولد يب: مدخل إلى علم الجمال، دار كنوز المعرفة العلمية، عمان، الأردن، د ط، 2012، ص 172

(3) ابتسام مرهون الصفار: المرجع السابق، ص 14.

ورأى أيضًا أنّ الشيء لا يكتمل جماله ما لم تترتب أجزاؤه في نظام، ويتخذ أبعادًا ليست تعسفية، ذلك لأنّ الجمال ما هو إلاّ التنسيق والعظمة[1].

أمّا عند دافيد هيوم فالجمال يكون «في داخل الروح البشرية المختلفة التي لا ترتبط بعالم البشر المادي»[2].

فهو هنا ربط الجمال بالحدس، وهناك من ربطه بالعقل، وهناك من ربطا بهما معًا ومن هؤلاء نجد ولتر شيس الذي ربط بين نظريتي الحدس والعقل لفهم الجمال «فإدراك الجمال ليس فعلاً خالصًا من أفعال التصوير العقلي، ولا هو فعل خالص من أفعال الإدراك الحسي ولا هو من أفعال الحدس الخالص، بل هما تركيبة من الحدس والتصوير العقلي»[3].

ونظر محمد قطب إلى الجمال في التصور الإسلامي، فأدرك أنه سمة بارزة من سمات هذا الوجود، وأنّنا لا ندركه عن وعي بل بداهة بغير تفكير.

فالجمال ليس ضرورة وإنّما هو عنصر زائد عن الضرورة، أي أنّه نظام له مظاهر متعددة، منها الدقة والتناسق والتوازن والترابط وخفة الحركة رغم ثقل الأوزان[4].

وإذا ما نظرنا إلى ما حولنا لمحنا الجمال في كل شيء، جمال الكون بطبيعته ونجومه وجمال الإنسان.

---

(1) ينظر: ابتسام مرهون الصفار: جمالية التشكيل اللوني في القرآن الكريم ، ص 14.

(2) عقيل مهدي: المعنى الجمالي، دار المجدلاوي، عمان، الأردن، ط1، 2008، ص 80.

(3) ابتسام مرهون الصفار: المرجع السابق، ص19.

(4) ينظر: محمد قطب: منهج الفن الإسلامي، دار الشروق، بيروت، لبنان، ط6، 1983، ص 87.

ويرى محمد قطب أنّ مقاييس الجمال بالنسبة للكون والإنسان هي ذاتها، وفي هذا الصدد يقول: «فإذا انتقلنا إلى الإنسان وجدنا مقاييس الجمال فيه هي ذاتها، أو ينبغي أن تكون مقاييس الكون المتمشية مع ناموس الوجود»[1].

أمّا الجمال في القرآن الكريم فإنّنا نجده في السور والآيات «باعثا الحياة في المعاني المقصورة، محرك الانفعالات، مثير المشاعر، ترتسم فيه القيم الجمالية فتحرك الوجدان، خوفا وخشية، راحة واطمئنانا، رعبا وفزعا وشعورا بالراحة التامة. كل هذه البواعث الجمالية تشكل طاقة كبيرة يحركها القرآن الكريم في نفس القارئ المؤمن»[2].

فالإسلام يعلي من شأن القيم الجمالية، ويحيطها بسياج من العفة والطهارة، ويفتح لها بابا واسعا أمام الإبداعات الفنية والأدبية الخلاقة، ويزيد الكلمة الجميلة شرفا حينما يكلّفها بأعظم رسالة نزل بها الروح الأمين.

(1) محمد قطب: منهج الفن الإسلامي ، ص 92.

(2) ابتسام مرهون الصفار: جمالية التشكيل اللوني في القرآن الكريم، ص 24.

الفصل الثاني:

تبلور نظرية الأدب الإسلامي عند نجيب الكيلاني وعماد الدين خليل

أولا: تبلور نظرية الأدب الإسلامي عند نجيب الكيلاني

ثانيًا: تبلور نظرية الأدب الإسلامي عند عماد الدين خليل

أولاً: تبلور نظرية الأدب الإسلامي عند نجيب الكيلاني

بدأ نجيب الكيلاني اهتمامه بالأدب الإسلامي في وقتٍ مبكّر، ويعدُّ كتابهُ "الإسلامية والمذاهب الأدبية" من الكتب المهمة التي سعت للتنظير للأدب الإسلامي.

وقد أشار في مقدمته بأنّه ربّما يكون الكتاب الثاني في هذا الميدان بعد كتاب "منهج الفن الإسلامي" لمحمد قطب. فمحمد قطب بكتابه هذا « ملأ فراغًا هائلاً في الدّراسات الإسلامية وأدّى خدمة جليلة للفن والدين على حدِ سواء»[1].

والسّبب الذي دفع الكيلاني إلى تأليفه، الدراسات القليلة التي تناولت الأدب الإسلامي، فعلى الرُّغم من صدور عدّة مؤلّفات إسلامية تناقش قضايا الفكر الإسلامي والأدب الإسلامي، إلاّ انَّه لم ينل حقه الكافي من الدّراسة.

وهو من خلال هذا الكتاب سعى إلى أن يكمل النقص، فجعل كتابه خاصًا بالأدب، حيث وضّح فيه علاقة الدين بالفن، ومفهوم الالتزام ثمَّ عمد إلى عرض مميزات المدارس الأدبية المعاصرة وأهدافها، كما نادى بضرورة الكتابة بالفصحى، ثمَّ راح يستعرض موقف الأدب الإسلامي من بعض القضايا النقدية، وحاول إلقاء نظرة سريعة على الأدب الإسلامي القديم، مدافعًا فيه على الشِّعر العربي[2].

بالإضافة إلى سلسلة كتبٍ أخرى، يأتي في مقدمتها كتابه "آفاق الأدب الإسلامي" و"مدخل إلى الأدب الإسلامي"، فهما من أهم الكتب التنظيرية المبكّرة للأدب الإسلامي حسب رأي النقاد فيهم.

---

(1) نجيب الكيلاني: الإسلامية والمذاهب الأدبية، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، د ط، 1987، ص 7.

(2) ينظر: نجيب الكيلاني، المصدر نفسه، ص 195.

وما يثبت تنظيره للأدب الإسلامي هو رأيه الواضح في قضية الالتزام، فقد أولاها عنايةً كبيرةً وتناولها في كتبه الثلاثة في أكثر من موضع، وذلك لأهميتها بالنسبة للأدباء. يقول: «الالتزام ليس بدعًا في كثيرٍ من الآداب العالمية، قديمها وحديثها حتى أولئك الذين يؤمنون بنظرية الفن للفن يعلمون في نطاق الالتزام من نوعٍ معينٍ يرتبط بوجهة نظرهم في الفن، وكلُّ مذهبٍ من مذاهب الفن أو الأدب يتحرك في إطار تصورٍ معين، ويلتزم شكلاً وموضوعًا بقيمٍ خاصّة»[1].

ويردُّ على الذين يعتقدون أنَّ الالتزام بالتصوُّر الإسلامي قد شوَّه الأشكال الفنية ويحول دون الإبداع، وبالتَّالي يصبحُ الإنتاج شيئًا غير الفن، فيؤكِّد بأنَّه «يتفق معهم في أنَّ الشَّكل الفنِّي يجب أن يظلَّ مُحافَظاً عليه، فلا فن بدون شكلٍ معين، والمضمون وحده لا ينهض بالعمل الفني، لكنَّه يطمئنهم بأنَّ الدّعوة إلى الالتزام بالتصور الإسلامي لا تتعارض مع الحرص على فنية العمل الأدبي»[2].

فالإسلام لم يضع لنا أشكالاً فنية معينة، ولم يربطنا ببناءٍ فني خاص نسير على منواله، وإنَّما ارتباطنا بالإسلام ارتباطٌ بالمُثل والمبادئ التي أنزلها □، وجعلها مصدرًا تصدر عنه، وتتمثل معانيه، ثمّ نسعى جادّين للحفاظ على الأشكال الفنية والمساهمة في إنمائها واكتمالها وتطورها مثل غيرنا من أدباء العالم الذين نجحوا ولم يحل التزامهم بمبادئهم وتصوّراتهم بينهم وبين الإبداع[3].

فالأدب الإسلامي قد ركّز على الالتزام بالتصور الإسلامي في الأدب مبرزًا مفهومه وضوابطه وآفاقه الرحبة، مؤكّدًا أنَّه لا يمكن أن يكون عائقًا للإبداع.

---

(1) نجيب الكيلاني: مدخل إلى الأدب الإسلامي، ص 76.

(2) ينظر: نجيب الكيلاني: المصدر نفسه، ص 79.

(3) ينظر: نجيب الكيلاني: الإسلامية والمذاهب الأدبية، ص 37-38.

فنجيب الكيلاني حين دعا إلى الأدب الإسلامي كان خلف ذلك دعوة إلى التزام الأديب بالتصوّر الإسلامي في إنتاجه، ولذلك أولى هذه القضية عناية خاصّة وتناولها في معظم كتبه، وكان حريصًا على الإقناع والتدرّج في إيضاح الفكرة وتثبيتها من خلال ثلاثة مرتكزات مهمة:

- الالتزام ليس ضدّ الحرية وإنّما هو منظِّمٌ لها.
- الالتزام قضية قارة وثابتة في كثيرٍ من الآداب العالمية، فكلُّ مذهب من مذاهب الفن أو الأدب يتحرّك في إطار تصورٍ معين ويلتزم شكلاً وموضوعًا بقيمٍ خاصة يحرص عليها أشدَّ الحرص ويدافع عنها.
- إنّ الالتزام لا يشكِّل قيدًا على حرية المبدع وليس منافٍ للقيم الفنية الجمالية.

بالإضافة إلى هذا قضية الشّكل والمضمون، فهي من أهم القضايا التي واجهت الأدب الإسلامي، فتعرّض لها نجيب الكيلاني وناقشها مناقشة النّاقد العارف، والفنّان المجرّب، فهو حرص على التأكيد على أهمية الشّكل الفنِّي للعمل الأدبي، وأنّ العمل الأدبي لا يكتسبُ وجوده، والاعتراف به كفن إلاّ من خلال احتفائه بالقيم الفنية والجمالية وتحقيقه لها، إذ «لا يمكنُ أن يسمّى الفن فنًا إذا خرج عن مواصفات الصّورة الفنية مهما كان ثري المضمون عامرًا بالأفكار القوية، فالصّورة الفنية قبل المضمون، هي التي تقرر أصالة العمل الفني وانتسابه لشكلٍ من الأشكال الفنية المتعارف عليها كالقصة أو المسرحية أو القصيدة ..الخ»[1].

كما نظر إلى الجمال على أنَّه سببٌ من أسباب الإيمان وعنصرٌ من عناصره، فهو «مادة وروحٌ وإحساسٌ وشعورٌ، وعقلٌ ووجدان، فإذا التقى فلاسفة الجمال في بعض الجوانب أو العناصر، فستظل هناك في عالم الجمال مناطق يعجز الفكر الفلسفي عن

(1) نجيب الكيلاني: الإسلامية والمذاهب الأدبية، ص 78.

إدراك كنهها»[1]، فالجمال ليس ميزة لمجرد الزينة فحسب، ولكنَّهُ بالمعنى الصحيح حقيقة مركّبة في مداخلها وعناصرها وتأثيراتها.

فهناك مجموعة من النقّاد نظروا ووقفوا وقفة نقدٍ أمام نجيب الكيلاني وأعماله الإبداعية، فمحمد بن يحي أبو ملحة، وهو أستاذ بجامعة الملك خالد السعودية يرى أنّه من أبرز رواد الأدب الإسلامي من خلال أعماله التنظيرية والإبداعية ، فالتنظيرية هي التي تمت الإشارة إليها، أمّا أعماله الإبداعية فقد زاد عددها بين القصة والرواية، وقد كرّمته رابطة الأدب الإسلامي ومنحته درع الرابطة، بوصفه رائد القصة الإسلامية الحديثة[2].

وهذه الإسلامية التي تطبع كثيرا أعمال الكيلاني هي «مفتاح أدبه بأبعاده الإنسانية، وانتصاره لقيم الحق والعدل»[3].

ويعدُّ عنصرُ الشَّخصية من أهمِّ عناصر البناء الفنّي الرّوائي، فقد أدرك الكيلاني أنّ كثيراً من كتّاب الرواية العرب مارسوا عدوانًا على الشَّخصية الإسلامية حيث شوَّهوا صورتها وجعلوها مثالاً للانتهازية والغفلة.

وقد وجد الكيلاني أنّ «رجال الدِّين في قصص الأدب العربي الحديث يظهرون في أغلب الأحيان رمزاً للبلاهة والسّذاجة المفرطة، ومثالاً للقذارة والشعوذة وأنموذجا للسلبية المشينة.. وهكذا تجمّدت قوالب قصصنا العربي الحديث، تلك القوالب المستعارة من أدب الغرب، وأصبحت مثالاً مكررًا ممجوجًا يوحي بالنّفور والازدراء»[4].

---

(1) نجيب الكيلاني: مدخل إلى الأدب الإسلامي، ص 89.

(2) ينظر: محمد بن يحي أبو ملحة: الدكتور نجيب الكيلاني في منظور مجلة الأدب الإسلامي، مجلة الأدب الإسلامي، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، العددان 9، 10، ص 40.

(3) فميحة جابر: الأصول الموضوعية لأدب نجيب الكيلاني، المجلة العربية، وزارة الإعلام للنشر، الكويت، العدد 226، 1996، ص 65.

(4) نجيب الكيلاني: الإسلامية والمذاهب الأدبية، ص 24.

مع أنّ الشخصيات الإسلامية في واقع مجتمعنا العربي والإسلامي هي التي قادت حركات التنوير والإصلاح ومواجهة الاستعمار والاحتلال[1]، ولذا فقد اجتهد في أن يبرز الصُّورة الحقيقية لتلك الشّخصيات صورة حقيقية تصوِّرُ بعض النَّماذج السلبية لتلك الشخصية، ثمّ تنتقدها نقدًا بناءً، وتقدّم في المقابل نماذج أخرى إيجابية للشّخصيات الإسلامية، إنّها ليست صورة مشرقة دائمًا، لأنّ «الشّخصيات يجب أن تخضع لنواميس الله في خلقه، فيكون فيها القوة والضُّعف والأمانة والخيانة والصُّمود والتراجع، كما أنّ طبيعة الحياة أن تجعل بكلِّ ما يتعلق بالإنسان من عواطف ومشاعر وأفكار وليس من الضروري دائمًا أن تكون هذه المثالية محلقة»[2].

ويؤكِّدُ محمد بن يحي أبو ملحة أنّ هذا من أبرز ما ميز أعمال نجيب الكيلاني عن غيره من الأدباء العرب، ومما ميزه أيضًا ارتقاؤه بمفهوم الشخصية الإسلامية وتوسيع دائرتها.

والواضح من هذا أنّ نجيب الكيلاني لم يكتفِ بالتنظير فقط للأدب الإسلامي، بل طبّقهُ أيضًا على أغلب أعماله .

بالإضافة إلى حلمي محمد القاعود الذي يرى أنّ نجيب الكيلاني صاحب الروايات من أغزر كتّابنا المعاصرين إنتاجًا وأجودهم حرفة وأصفاهم تصوّرًا، ومع ذلك ظلّ مهملاً من جانب النقاد والباحثين لفترات طويلة، في الوقت الذي كان فيه المهيمنون على الساحة الأدبية يغدقون اهتمامهم نقدًا ودراسة وتعريفًا على كتاب أقلّ موهبة وأدنى مستوى أو أسوأ رؤية مع -فائق الاحترام- وسبب ذلك بعدهم عن الإسلام وازدراءهم له أو تجاهلهم إياه[3].

---

(1) نجيب الكيلاني: الإسلامية والمذاهب الأدبية ، ص 34، 35.

(2) نجيب الكيلاني: المصدر نفسه، ص 49.

(3) ينظر: حلمي محمد القاعود: الواقعية الإسلامية في روايات نجيب الكيلاني، دار البشير للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، د ط، 1994، ص 7.

حيث نجده يقول «أنّ روايات نجيب الكيلاني تبعث الأمل في انتشار أدبٍ إسلامي قوي يحقق إلى جانب شرف الموضوع جودة الأداة، وهو ما يحثنا أيضًا على مزيدٍ من القراءة في أدب الرّجل وأدب غيره من الأدباء الإسلاميين المرموقين وتشجيع المواهب الشابة التي تسعى لخدمة الدين وتملك الموهبة الأصلية»[1].

كما نجد عماد الدين خليل، وهو واحدٌ من الذين اهتمُّوا بالأدب الإسلامي وحاولوا تأصيله وإثباته كنظرية أبدع وتتبع إبداع الآخرين، فعند دراسته لرواية "عمالقة الشمال" لنجيب الكيلاني محاولاً إبراز الرؤية الإسلامية فيها .

فعماد الدِّين خليل يرى أنّ صاحبها استطاع توزيعها على مساحات الرواية بنجاح دون وعظٍ أو تقرير يخرج بالرواية عن دائرة الفنية، وهذا ما كان ينادي إليه دوماً في حديثه الإبداع في الدّائرة الإسلامية.

لقد كان الكيلاني يُدخل هذه اللّمسات في لحظات التوتر أو المناخ المناسب «وتلك الرؤية تغدو حينذاك استمرارًا طبيعيًا للحظة والمناخ.. يتناغم معهما ويتجاوب ويظلُّ ، من ثمّ يحمل حيويته وتعبيريته الفنية وقدرته على التأثير وذلك هو التنفيذ الأكثر براعة لمفهوم الالتزام»[2].

ويصوّر معالجة الكيلاني للالتزام، من خلال الرواية بوجهٍ عام، حيث تعالج موضوعًا إسلاميًا من خلال الرؤية الإيمانية المشحونة التي تؤكّد نجاحه في هذا العمل أكثر من الأعمال الإبداعية الأخرى.

---

(1) حلمي محمد القاعود: الواقعية الإسلامية في روايات نجيب الكيلاني ، ص 131.

(2) عماد الدين خليل: محاولات جديدة في النقد الإسلامي، ص 232.

وبناء الرواية الذي قامت عليه يحكي هذا الالتزام في شخصية الرجل النظيف الداعية المسلم "عثمان أمينو" الذي يغربه صديقه فيتعرف على "جاماكا" الممرضة النصرانية، ثمّ تستمر الأحداث حاكية إسلام "جاماكا" وسجن عثمان وصور أخرى، ويحدثنا عماد الدين خليل عن التزام الكيلاني وتوازنه وأنّه: «يعرف كيف يناغم بين الخاص والعام، فلا يطغى الخاص ويتأثر فيغدو العمل الفني ترفيهيًا محضًا ولا يمتد العام ويطول فيجعل العمل الفني منبرًا للوعظ أو كرسيًا مدرسيًا»[1].

وهذا الالتزام الذي وقف عنده عماد الدين خليل يقودنا إلى أهمية روايات نجيب الكيلاني وإسلاميتها.

فلم تتوقف إسلامية إنتاجه على الروايات فقط، بل برزت أيضًا في القصة، فهو من الأسماء البارزة في هذا الفن لغزارة إنتاجه، وكثرة موضوعاته، وبساطة أسلوبه.

وفي هذا الصّدد يقول محمد حسن بريغش «إنّ العودة إلى إنتاجه ودراسته على ضوء المعايير الإسلامية والتصور الإسلامي أمرٌ ضروري لمكانته وغزارة إنتاجه، ولأنه يتصور الدعوة للأدب الإسلامي دراسة وإبداعًا»[2]. فنجيب الكيلاني حاول تقسيم قصصه مجموعتين، فعدّ في مجال الرواية ثلاثة عشر رواية ومجموعة قصصٍ قصيرة واحدة، ومسرحية واحدة وثلاثة دواوين شعرية، وهذا يعني أنّه يخرج بقية الروايات من هذا الأدب[3].

---

(1) عماد الدين خليل: محاولات جديدة في النقد الإسلامي، ص 248.

(2) محمد حسن بريغش: دراسات في القصة الإسلامية المعاصرة مع عرض ودراسة لعدد من قصص الدكتور نجيب الكيلاني، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط1، 1994، ص 37.

(3) ينظر: نجيب الكيلاني: آفاق الأدب الإسلامي، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط1، 1985، ص 7، 8.

وهذا ما أخذه عليه محمد حسن برغش حيث قال: «ذلك لا يعفي الكاتب من المسؤولية ففي الإسلام لا يُقبل من المفكّر أن يكون مسلمًا في جانبٍ وخارجًا عن الإسلام في جانبٍ آخر»[1].

لكن هذه طبيعة البشر يصيب ويخطئ، فهو مع كلّ هذا كاتب موهوب وفنان وأديب بكل ما تعني هذه الكلمة من معنى، ولقد أعطى هذه الموهبة حقها من الروافد الثقافية والتجارب الاجتماعية والفكرية المختلفة، ممّا زادها إنصافًا ووضوحًا.

(1) نجيب الكيلاني : آفاق الأدب الإسلامي ، ص 107.

ثانيًا: تبلور نظرية الأدب الإسلامي عند عماد الدين خليل

عماد الدين خليل من الذين اهتموا بالأدب والفكر الإسلامي، برز وجوده بعد الكيلاني من خلال مؤلفاته التي حاول فيها التنظير للأدب الإسلامي "مدخل إلى نظرية الأدب الإسلامي" و"في النقد الإسلامي المعاصر"، فهو متشبث بالرؤية الإسلامية و«ينظر إلى الأحداث نظرة الطبيب الفاحص، يشخّص الدّاء ويصف الدواء من صيدلية الإسلام»[1].

ويرى عبد الحليم عويس «أنّه من الفأل الحسن أن نبدأ صدور سلسلة –كتابة جديدة لتاريخنا- مع بداية العام الهجري 1398هـ، بتلك الرسالة المعروفة "خطوات في الهجرة والحرية" للمؤرخ المسلم عماد الدين خليل التي توصل هي وغيرها إلى قواعد المنهج الإسلامي الرصين في النظر إلى تاريخنا وحضارتنا »[2].

فبراعة عماد الدين خليل جعلت عبد الحليم عويس يتفاءل لهذه السلسلة بنشرها لرسالة "خطوات في الهجرة والحرية" التي تحمل في طياتها مختلف القواعد التي يتبعها المنهج الإسلامي.

وتصدق فيه هذه النظرة بإمكانية «أن تصنّف كتاباته جميعًا ضمن إطار صياغة العقل المسلم، حيث امتلك من الصفات والمزايا إلى جانب طبيعة التخصص العلمي ما يؤهله للعطاء في مثل هذا الواقع، وكأنّ بين مزاياه الشخصية وتخصّصه تواعدا والتقاء»[3].

---

(1) عماد الدين خليل: في الرؤية الإسلامية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، الدوحة، قطر، د ط، د ت، ص 5، 6.

(2) عبد الحليم عويس: خطوات في الهجرة والحرية، دار الاعتصام، القاهرة، مصر، د ط، د ت، ص 12.

(3) عماد الدين خليل: حول إعادة تشكيل العقل المسلم، الدار العالمية للكتاب الإسلامي للنشر والتوزيع، الرياض، السعودية، د ط، د ت، ص 26.

يرى قطب الريسوني أنه من العدل أن نذكّر ببعض التجارب الإسلامية، التي بذلت ما في وسعها في بلورة منهج إسلامي، وعلى رأسهم نجد عماد الدين خليل، فهو «ما فتئ يعالج المتون الإبداعية بمنظار نقدي متكامل، يلحم بين الشّكل والمضمون والوعي والصياغة»[1].

ويعدّه الدكتور حلمي محمد القاعود من الذين وقفوا أنفسهم ونذروها للدعوة إلى فكرة أسلمة الأدب العربي وحمايته من تأثيرات الغرب ومحاولة جمع النماذج ذات الرؤية الواحدة، ويرى أنّ دارسي الأدب الإسلامي يتكئون على دراساته التنظيرية التي تعرّف بالأدب الإسلامي وبمجالاته وبكيفية تطبيقه، ويراه من كتّاب القصة القصيرة والرواية بطابعها الإسلامي الجميل[2].

والقرآن الكريم على حد تعبير عماد الدين خليل كتاب الأمة وأنّه من فتح باب النقد قائلاً: «لقد فتح القرآن مدرسته الكبرى لتخرج الناقدين، وكان آباؤنا وأجدادنا أبناء عصرهم وبيئتهم وحضارتهم، لكن القرآن نفسه لم يكن ولن يكون وليد عصر أو بيئة أو حضارة، إنّه كلام □ الخالد ومدرسته الفذة التي لن تسدّ أبوابها أبدًا على توالي العصور والأزمان»[3].

والإسلام بدوره يؤثر على قلب المرء فيرشده ويهديه إلى الصّواب، فينعكس هذا التأثير على العمل الأدبي، فيتغلغل في بنيته الداخلية ، فيؤثر على مضمونه وشكله.

(1) قطب الريسوني: النقد الإسلامي المعاصر وسؤال المنهج، مجلة الأدب الإسلامي، مؤسسة الرسالة للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، المجلد 14، العدد 14، 1997، ص 74.

(2) ينظر: حلمي محمد القاعود: الأدب الإسلامي في اللغة العربية، مجلة الأدب الإسلامي، مؤسسة الرسالة والتوزيع، بيروت، لبنان، مجلد 1، العدد 2، 1994، ص 40-43.

(3) عماد الدين خليل: في النقد الإسلامي المعاصر، ص 5.

فعماد الدين خليل يرى أنَّ الأدب الإسلامي يحمل التصور الصحيح للفن الذي يطرق بابه الأديب المسلم، فيتمسك به ويصبح شعارًا له، وهذا الأدب –أي الأدب الإسلامي- هو «تعبير جمالي مؤثر بالكلمة عن تصور إسلامي للوجود»[1].

إنّ المتمعِّن لهذا التعريف يجد أنّ الأدب الإسلامي تعبير جمالي مؤثر بالكلمة لا بغيرها، الكلمة التي تكسوها خاصية الجمال.

وبأنّه تصوّر إسلامي للوجود كلّه، حيث يتمثل الأديب المسلم الحياة من حوله، برؤيته الشاملة إزاء الكون والحياة، من منظور الإسلام.

ويثبت أنّ حركة الأدب الإسلامي صار لها حضورها المتميز عبر صور عديدة من المقالات والكتب والدراسات والبحوث، وعبر سياقات إبداعية مختلفة، ويؤكّد أنّ الأدب الإسلامي يتجاوز فاصل الزمن، فلا توصف لحظاته أو تُحدّد بفترة زمنية معينة، بل تتّجه صوب الرؤية الإسلامية المتوازنة على اختلاف الأشكال المتاحة والاستخدامات المتنوعة[2].

فهو حين نادى بنظرية الأدب الإسلامي جعل مناداته مدخلاً وحافزًا لأعمال أخرى تناول فيها تحليلاً للأسس الجمالية، واستعراضًا لعناصر الأدب الإسلامي، وقاربها بالمذاهب الأخرى على مستوى الشّكل والمضمون، وضرب لذلك نماذج من هنا وهناك قديمًا وحديثًا.

(1) عماد الدين خليل: مدخل إلى نظرية الأدب الإسلامي، ص 69.

(2) ينظر: عماد الدين خليل: حول حركة الأدب الإسلامي المعاصر ووقفة لمراجعة الحساب، ص 11.

ولمّا سئل عماد الدين خليل عن المصطلح أجاب أنّ إطلاقه جامع بين التاريخية والمعاصرة، فالأول لأنه تتجذّر فيه معطيات التراث الخصب، والثاني باتفاق الدّعوة إلى التنظير مع جانب كبير لا يستهان به من النقد والدراسة[1].

ويرى أنّه قد «فات الأوان على منكري الأدب الإسلامي وما أكثرهم، وسحب البساط كما يقول المثل من تحت أقدامهم، وبعد ما أصبحت لهذا الأدب مكتبة غنية ببحوثها ودراساتها ومؤلفاتها وآمالها الإبداعية والنقدية والتنظيرية، وبعد ما أصبحت له دوريات وصحف متخصصة تنطق باسمه ، ومؤسسات تتابع همومه»[2].

وعماد الدين من الذين بذلوا قصارى جهدهم لوضع بعض الملحوظات والتقويمات لكل ما هو داخل في دائرة الأدب الإسلامي في صورته العامة، وهذه من المسؤوليات المهمة، فيجب «التوقف بين الحين والحين لمراجعة الحساب وممارسة النقد الذاتي، وتحديد النقائض والثّغرات، ثمّ مواصلة المسير بأكبر قدرٍ ممكن من شروط الإتقان والإحسان، من أجل التمكين لهذا الأدب في الأرض وإقناع الآخر بأنّه أدب يستحق التقدير والاستمرار»[3].

وما يثبت تنظيره للأدب الإسلامي هو رأيه في قضية الالتزام باعتبارها من أهم قضايا الأدب الإسلامي، فالالتزام في رأيه بناء اللّوحة الإبداعية من أساسها وجزئياتها وخطوطها وظلالها وألوانها، متحدّثة بالمنظور العقدي، عبر انطلاقات الكلمة وريشة الرّسم وغيرهما[4].

---

(1) ينظر: عماد الدين خليل: حوار في الهموم الإسلامية، دار الحكمة، بيروت، لبنان، ط1، 2002، ص 102.

(2) عماد الدين خليل: المصدر نفسه، ص 103.

(3) عماد الدين خليل: حول حركة الأدب الإسلامي وقفة لمراجعة الحساب، ص 12.

(4) ينظر: عماد الدين خليل: متابعات في دائرة الأدب الإسلامي، ص 159.

وهذا ما يفتقر إليه المسرح والأديب المسلم، وفي هذا الصّدد يقول عماد الدِّين خليل عن الأديب المسلم «من حقه أن يرتاد الآفاق الجديدة الرّحبة التي يطرحها هذا الفن، ويعرض على قومه وأمته صورًا تعتمد الحركة والإيماءة يقتطعها من واقعها المرير صورًا تحيل الهمسة إلى صرخة، والكلمة إلى انطلاقة، والسّكون إلى مزيج من التشابك الدّائم بين الأضواء والظّلال »[1].

ويؤكّد أنّ الأديب الملتزم لن يمارس التزامه ضغطًا أو إقحامًا أو اختراقًا للنّص من الخارج، ولكنّه إذا تشبّع بفكرته وأصبح مؤمنًا بها حق الإيمان فإنَّ شخوصه وحبكته الرِّوائية وبناءه المسرحي سيضع لنفسه مكانة متوازنة غير متكلّفة أو مقحمة، كذلك الشّعر بحاجة ماسة إلى هذا الالتزام الذي يضبطه باعتبار أنَّ الشِّعر «هو الفن الذي يكسر به الإنسان طوق الحصار، الفن الذي يقودنا إلى حرية، فأية حرية، حرية مطلقة زانوا بها واقعهم ، عاشوا تجارب لم يحيوها، ورسموا لوحات عن عالمٍ لم يستشرفوا ملامحه وآفاقه وحدوده»[2].

كما نظر إلى قضية الشّكل والمضمون التي كانت مشكلاً أمام النقاد والباحثين، وهل أنّ الأدب الإسلامي اهتم بالشّكل أو بالمضمون أو بهما معًا؟

ورأى أنّ الإسلام لا يقف أبدًا أمام الأشكال والقوالب مادام المضمون متوافقًا مع التصور الأصيل، بل يرى أنّ إطلاق الحرية الشّكلية قد انسحب على الحكم والإدارة والاقتصاد والاجتماع والآداب والفنون، والإسلام يرفض من الأشكال فقط تلك التي ارتبطت عضويًا بمضامينها وأصبح من الصّعب فصل إحداهما عن الأخرى، وإلاّ تعرّضتا للقتل، أو أخرجتا المتشبثين بهما عن قواعدهم العقائدية الأصلية، وفرصة الاختيار

---

(1) عماد الدين خليل: في النقد الإسلامي المعاصر، ص 179، 182.

(2) عماد الدين خليل: المصدر نفسه، ص 182.

المطروحة أمام الفنان المسلم أن يقبل المسرح كشكل فنّي أو أن يرفض المضمون، فالإسلام لم يقف يومًا إزاء الأشكال، على العكس فهو يرى بأنّ الأشكال قضية ديناميكية لا يقرّ لها قرارًا، فالتشبّث بالشكل الواحد عبر العصور هو مناقض لطبيعة الأشياء[1].

والإسلام يرفض من الأشكال فقط تلك التي ارتبطت عضويًا بمضامينها «فإذا كان الفنان المسلم يشعر باستعلائه إزاء ما يطرحه الفن المسرحي من مضامين عيشية خاوية، أو مادية مغرقة، أو خيالية مرضة، أو واقعية هابطة، أو طبيعية مسرفة، أو رمزية وثنية، فإنّه من جهة أخرى يفتح صدره للأشكالِ المسرحية الدينامية التي بدأت في العراء المكشوف»[2].

وفي نقاش دار بين عماد الدين خليل ومحمد رشدي عبيد، حيث يتساءل محمد رشدي عن مدى تحقيق فن المسرح لإسلاميته فأجابه عماد الدين خليل، بأنّه من حق المرء أن يتعذر عن إصدار حكم نقدي على مجموع أعمال في مجال ما من المجالات، فإنَّ هذا أمر متروكٌ للنقاد والدَّارسين والقرّاء وهم أهله وأحق به، وبدلًا من ذلك فإنّ البعض يتحدّث عن خبرته وتنامي هذه الخبرة في دائرة نوع أدبي ما، وعمل كهذا قد يضيء الطرق أمام النقاد والدارسين، وقد يقيد المبدعين أنفسهم ويجنبهم الكثير من العثرات والأخطاء[3].

(1) ينظر: عماد الدين خليل: في النقد الإسلامي المعاصر، ص 184.

(2) عماد الدين خليل: المأسورون، مؤسسة الرسالة للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط3، 1996، ص 18.

(3) ينظر: محمد رشدي عبيد: التوجه الإيماني للنقد الإسلامي يفرض عليه هذه الالتزامات، مجلة الأدب الإسلامي، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، مجلد 4، العدد 13، 1997، ص 19.

ويقول أيضًا «ثمّة ملاحظة أحب أن أشير إليها، فإذا كان هناك نشاط نقدي إسلامي ما، في دوائر الشّعر والقصّة والرواية فإنَّه يكادُ يكون غائبًا تمامًا عن المسرح، وذاك لأنّ النشاط المسرحي فرض نفسه أكثر جدّة على الساحة»(1).

كما يقف عماد الدين خليل وقفة طويلة أمام علاقة الأدب الإسلامي بالجمال، حيث نجده حائرًا متسائلاً عن أولئك «الذين يصابون في قدراتهم الحسية ونقائهم الروحي، وعدم تمييزهم للجمال الحقيقي لا الموهوم، كما هم مصابون أيضًا بما يمكن تسميته عمى الألوان، فقدان القدرة الحسية على تمييز الحدود الفاصلة بين الألوان خلال معاينتهم العمل الفني، فيتوهمونه يشعّ حمرة وردية، بينما هو يعكس في الوقت نفسه ظلالاً هادئة خضراء، ويرونه يتلألأ بياضًا، بينما هو في بعض زواياه يعتم إلى درجة السواد الكثيف»(2).

وإذا كان الأدب الإسلامي تعبيرًا جميلاً عن التصوّر الإسلامي للحياة فإنّ الجمالية شرط في تكوين هذا الأدب، لأنّه يقوم عليها في الكثير من أجزائه، وهذا لا يقف عند آدابنا، بل يتعدّاها إلى غيرها.

وعلم الجمال «يُعنى بالمفهوم اللغوي الحرفي وهو دراسة المدركات الحسية أو علم المعرفة الحسية التي تشكل قاعدة الفنون الجميلة»(3).

ويذهب عماد الدين خليل إلى أنّ الأسس الجمالية لحركة الأدب الإسلامي تركّز على دائرة النشاط الأدبي والفني عمومًا، لكونه نشاطًا إبداعيًا جماليًا، ويحقق أن تميز منهج الأدب الإسلامي ذاته يوجب تميز الأسس الجمالية المنبثقة عنه، ولا تهمل هذه

---

(1) محمد رشدي عبيد: التوجه الإيماني للنقد الإسلامي، ص 20.

(2) عماد الدين خليل: حول استراتيجية الأدب الإسلامي محاولات في التنظير والدراسة الأدبية، ص 65.

(3)عماد الدين خليل: المصدر نفسه، ص 38.

الأسس كذلك مراعاة النظر إلى الكون والوجود والحياة والإنسان بحثًا عن طرائق الجمال ومعطياته، وبهاء الشّكل وحسن الفعل ركيزتا الجمال المتلازمتان دوما، لا تنفك إحداهما عن أختها [1].

ويؤكّد لنا أنَّ الجمالية ترغب في تقريب الأدب إلى حالة من الفن الخالص، فالجمالية تقودنا أو تقربنا على الأقل من الشكلية أو الأسلوبية التي تضحي بالمضمون من أجل الصياغة الفنية الخالصة، والخاصية الأساسية للجمالية هي التأكيد على أن تجميل التعبير الأدبي والفني قد يتناسب عكسيا مع الارتباط بالتجارب المعاشة، فدعاة الجمالية الغربيين رفعوا راية الجمال فوق الحق.

لكن في التصّور الإسلامي نجد أنّ هذا نوع من الوهم والافتراض، فالإسلام يرى أنّ الجمال يكمن في مدى وصوله إلى الحق وتحقيقه له، فهو بهذا ثار على الذين رفعوا الجمال فوق الحق، وفي هذا الصّدد نجده يقول: «تبدو مبالغة جمالية القرن التاسع عشر في السّعي للتحرر من ضغط القيم والضّوابط الروحية والأخلاقية والاجتماعية رد فعل ضد ما يسميه (جونسون)، فحاجة الأخلاقيين والنفعيين في ذلك الزمان، وأنّ الفن في الواقع فن وليس شيئا آخر، وأنّ قيمة الفن توجد في ممارستنا المباشرة له، وليس فيما يقال عن تأثيره في السلوك»[2].

فالجمال في الإسلام حسب عماد الدين خليل جمال قيمي، فما يقود إلى قيم إيجابية تيسيرا وتحقيقا وتعززا هو الجمال المطلوب، وما يقود إلى قيم سلبية هو الجمال المخادع المرفوض.

---

(1) ينظر: عماد الدين خليل: حول استراتيجية الأدب الإسلامي محاولات في التنظير والدراسة الأدبية ، ص 75.

(2) عماد الدين خليل: المصدر نفسه، ص 49.

فهو بكل هذا بذل قصارى جهده للتنظير للأدب الإسلامي، فكان رائدا له وحاملاً للوائه، ورغم بعض الهفوات التي وقع فيها، كما رأى النقاد، إلا أنه ليس معصوما من الخطأ، فهو من البشر والبشر تخطئ وتصيب.

الخاتمـة:

نخلص في الأخير إلى أن:

- رغم اختلاف الأدباء حول نشأة الأدب الإسلامي، فمنهم من يرى أنّه نشأ على يد سيد قطب، ومنهم من ينفي هذا، ويعتبر أنَّ أبا الحسن الندوي هو مؤسسه الأول، إلاَّ أنَّ هدفهم كان واحدًا، هو البحث عن أدب يتوافق والقيم الإسلامية.
- حاول الأدباء وضع مفهوم شامل للأدب الإسلامي، فوصلوا إلى أنَّه التعبير الفنّي الجميل المترجم للحياة وفقا التصور الإسلامي.
- الأدب الإسلامي كغيره من الآداب لم يسلم من إشكالية المصطلح، فوُضعت له عدّة مصطلحات بديلة عنه؛ كـ"الأدب الديني"، "أدب العقيدة الإسلامية"، "الأدب الأخلاقي"...، إلاَّ أنَّ هذه المصطلحات تعرّضت للرّفض من طرف المهتمين به.
- تعدّدت قضايا الأدب الإسلامي بين قضية الالتزام، وقضية الشّكل والمضمون وقضية الجمال، فهو أدب ملتزم خاضع لمبادئ الإسلام، لكن هذا لا يعني أن يُحصر في شكل أو قالب واحد، فله الحرية التامة، الحرية الخادمة للتصور الإسلامي.
- نجيب الكيلاني من أبرز الذين اهتموا بالأدب الإسلامي وكرسوا كلّ جهدهم ووقتهم لخدمته، ألّف العديد من الكتب لهذا، وكتابه "الإسلامية والمذاهب الأدبية أبرز مثال ، ففيه حاول التنظير للأدب الإسلامي، فكان منظّرًا ومطبّقًا له، منظرًا لأنّه حاول إعطاء مفهوم شامل للأدب الإسلامي، ووضّح لنا قضاياه كالالتزام والجمال... ومطبّقًا له، وهذا من خلال آراء النقاد فيه، فهم أجمعوا على أنَّه طبقه بحذافيره من خلال رواياته وقصصه، فرغم بعض التقصير الذي بدر منه إلاَّ أنّنا بشر نخطئ ونصيب.
- إضافة إلى عماد الدين خليل ، فهو كذلك عملاق من عمالقة الأدب الإسلامي، حاول التنظير له كما فعل الكيلاني، وهذا من خلال مؤلفاته العديدة سواءً في

الجانب النّظري أو التطبيقي، كـ: "مدخل إلى نظرية الأدب الإسلامي"، "في النقد التطبيقي"، و"في النقد الإسلامي المعاصر"، حيث يشهد له هذا الكثير من النقاد أمثال: حلمي محمد القاعود، قطب الريسوني وعبد الحليم عويس، إلاّ أنّه –وعلى غرار الكيلاني– تعرض لبعض الهفوات.

قائمة المصادر والمراجع

- القرآن الكريم برواية ورش

أولا: المصادر

1. عماد الدين خليل: المأسورون، مؤسسة الرسالة للنشر والتوزع، بيروت، لبنان، ط3، 1996.
2. ـ حوار في الهموم الإسلامية، دار الحكمة، بيروت، لبنان، ط1، 2002.
3. ـ حول إعادة تشكيل العقل المسلم، الدار العالمية للكتاب الإسلامي للنشر والتوزع، الرياض، السعودية، د ط، د ت.
4. ـ في الرؤية الإسلامية، دار الثقافة للنشر والتوزع، الدوحة، قطر، د ط، د ت.
5. ـ في النقد الإسلامي المعاصر، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط2، 1972.
6. ـ محاولات جديدة في النقد الإسلامي، دار ابن كثير، دمشق، سوريا، ط1، 2007.
7. ـ مدخل إلى نظرية الأدب الإسلامي، مؤسسة الرسالة ، بيروت، لبنان، ط2، 1988.
8. ـ في النقد التطبيقي، دار ابن كثير، دمشق، سوريا، ط1، 2012.
9. ـ آفاق الأدب الإسلامي، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط1، 1985.
10. نجيب الكيلاني: الإسلامية والمذاهب الأدبية، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، د ط، 1987.
11. ـ: مدخل إلى الأدب الإسلامي، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، ط2، 1992.
12. ـ لمحات من حياتي، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، القسم الأول، الطبعة الثانية، 1972.

ثانيًا: المراجع العربية

13. ابتسام مرهون الصفار: جمالية التشكيل اللوني في القرآن الكريم، عالم الكتب الحديث، ارد، الأردن، ط1، 2010.
14. أحمد أبو حاقة: الالتزام في الشعر العربي، دار العلم، بيروت، لبنان، ط1، 1979.
15. أحمد طالب: الالتزام في القصة القصيرة الجزائرية المعاصرة في الفترة ما بين 1931-1976، ديوان المطبوعات الجامعية، بوزريعة الجزائر، د ط، د ت.
16. اسماعيل إبراهيم المشهداني، علم الأدب الإسلامي، روافد للنشر والتوزيع، الكويت، الكويت، د ط، 2013.
17. جابر عصفور: زمن الرواية، مكتبة الأسرة، القاهرة، مصر، د ط، 1999.
18. أبو الحسن علي الحسيني الندوي: نظرات في الأدب، دار البشير، عمان، الأردن، ط1، 1990.
19. حلمي محمد القاعود: الأدب الإسلامي، الفكرة... والتطبيق، دار البشير الدولي، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط1، 2007.
20. ــ: الواقعية الإسلامية في روايات نجيب الكيلاني، دار البشير للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان،د ط، 1994.
21. عبد الحليم عويس: خطوات في الهجرة والحرية، دار الاعتصام، القاهرة، مصر، د ط، د ت.
22. رجاء عيد: فلسفة الالتزام في النقد الأدبي بين النظرية والتطبيق، منشأة المعارف للنشر، الإسكندرية، مصر، د ط، د ت.
23. سيد قطب: النقد الأدبي أصوله ومناهجه، دار الشروق، القاهرة، مصر، ط4، 1980.
24. ـ: خصائص التصور الإسلامي ومقوماته، دار الشروق، بيروت، لبنان، ط3، 1968.

25. ـ: في التارخ فكرة ومنهاج، الدار السعودية للنشر، جدة، السعودية، ط1، 1967.

26. سيدي محمد ولد يب: مدخل إلى علم الجمال، دار كنوز المعرفة العلمية، عمان، الأردن، د ط، 2012.

27. شلتاغ عبود: الملامح العامة لنظرية الأدب الإسلامي، دار المعرفة، دمشق، سوريا، ط1، 1992

28. صابر عبد الدايم، الأدب الإسلامي بين النظرية والتطبيق، دار الشروق، القاهرة، مصر، ط2، 2002.

29. ضياء الدين بن الأثير: المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، مطبعة البابي الحلبي، القاهرة، مصر، 1939 د ت.

30. عثمان عمر بن الجاحظ: البيان والتبيين، تحقيق عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي للنشر، القاهرة، مصر، ط7، 1998، الجزء الأول.

31. عقيل مهدي:: المعنى الجمالي، دار المجدلاوي، عمان، الأردن، ط1، 2008.

32. عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز تحقيق محمد رضوان الداية، فايز الداية، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط1، 2007.

33. ابن قتيبة: الشعر والشعراء، تحقيق أحمد محمد شاكر، دار المعارف، الإسكندرية، مصر، دت.

34. محمد حسن بريغش: دراسات في القصة الإسلامية المعاصرة مع عرض ودراسة لعدد من قصص الدكتور نجيب الكيلاني، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط1، 1994.

35. ـــ: في الأدب الإسلامي المعاصر دراسة وتطبيق، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط1، 1998.

36. محمد زكي العشماوي: قضايا النقد الأدبي بين القديم والحديث، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، د ط، 1979.
37. محمد قطب: منهج الفن الإسلامي، دار الشروق، بيروت، لبنان، ط6، 1983
38. أبو هلال العسكري، كتاب الصناعتين، تحقيق علي محمد البجاوي، أبي الفضل إبراهيم عيسى، مطبعة البابي الحلبي، القاهرة، مصر، د ت.
39. وليد إبراهيم قصّاب: من قضايا الأدب الإسلامي، دار الوعي، روبة، الجزائر، ط2، 2016.

ثالثًا: المراجع المترجمة

40. أرسطو: فن الشعر، (تر) إبراهيم حمادة، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، مصر، د ط، د ت.
41. جون ماكوري: الوجودية (تر) إمام عبد الفتاح إمام، عالم المعرفة للنشر، الكويت، الكويت، د ط، 1982.

رابعًا: المعاجم

42. جميل صليبة: المعجم الأدبي، دار العلم، بيروت، لبنان، ط 1، 1979.
43. الفيروز آبادي: المحيط، دار المأمون، بغداد، العراق، ط4، 1998، الجزء 4.
44. محمد مرتضى الحسيني الزبيدي: تاج العروس، تحقيق محمود محمد الطباحي، التراث العربي للنشر والتوزيع، الكويت، الكويت، د ط ، 1993، الجزء الثامن والعشرون
45. ـــــ: تاج العروس، تحقيق عبد الفتاح الحلو، التراث العربي للنشر والتوزيع، الكويت، الكويت، د ط ، 1997، الجزء التاسع والعشرون.
46. ابن منظور: لسان العرب، دار صادر، المجلد الخامس، بيروت، لبنان، ط1، 1997.

خامسًا: المجلات والدوريات

47. أبو الحسن علي الحسيني الندوي: لقاء العدد، مجلة الأدب الإسلامي، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، العدد الثاني، 1995.

48. عبد الحميد إبراهيم محمد: الوسطية الإسلامية منطلق الحوار مع الحضارات الأخرى، عالمية أدبنا نصلها عندما يحمل إبداعنا مضمون حضارتنا، مجلة الأدب الإسلامي، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، المجلد الثامن، 1995.

49. حسن الأمراني: ما الأدب، مجلة المشكاة مطبعة الإصلاح والتوجيه، الرباط، المغرب، ط1، 1998.

50. حلمي محمد القاعود: الأدب الإسلامي في اللغة العربية، مجلة الأدب الإسلامي، مؤسسة الرسالة والتوزع، بيروت، لبنان، مجلد 1، العدد 2، 1994.

51. خليل أبو ذياب: عرض كتاب نحو مذهب إسلامي في الأدب والنقد، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، المجلد الرابع، العدد 14، 1997.

52. سعد أبو الرضا: الأدب الإسلامي بين المفهوم والتعريف والمصطلح، مجلة الأدب الإسلامي، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، العدد السابع، د ت.

53. عماد الدين خليل: حول حركة الأدب الإسلامي المعاصر وقفة لمراجعة الحساب، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، بيروت، لبنان، السنة الثالثة، العدد الثاني عشر، 1998.

54. بن عيسى بطاهر: الأدب الإسلامي ونقده عند الشيخ أبي الحسن الندوي، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، بيروت، لبنان، السنة الثالثة، العدد الثاني عشر، 1998.

55. غريب جمعة: إسلامية المضمون ليس شفيعا للكاتب ليقصر في جمالية الشكل، مجلة الأدب الإسلامي، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، مجلد 6، العدد 22، 1420ه.

56. عبد القدوس صالح: وقفة على مشارف السنة الرابعة، مؤسسة الرسالة للنشر ، بيروت، لبنان، العدد 13، 1995.

57. عبد القدوس صالح: شبهة المصطلح، مجلة الأدب الإسلامي، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، المجلد الثاني، العدد الثامن، 1995.

58. قطب الريسوني: النقد الإسلامي المعاصر وسؤال المنهج، مجلة الأدب الإسلامي، مؤسسة الرسالة للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، المجلد 14، العدد 14، 1997.

59. قميحة جابر: الأصول الموضوعية لأدب نجيب الكيلاني، المجلة العربية، وزارة الإعلام للنشر، الكويت، الكويت، العدد 226، 1996.

60. كاظم الظواهري: منهج الأدب الإسلامي... ومفاهيم تستوجب النظر، مجلة كلية اللغة العربية،القاهرة، مصر، ، العدد الخامس عشر، 1996.

61. محمد رجب البيومي: توفيق الحكيم والقصة الإسلامية، مجلة الأدب الإسلامي، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، السنة الثانية، العدد السابع، 1995.

62. محمد رشدي عبيد: التوجه الإيماني للنقد الإسلامي يفرض عليه هذه الالتزامات، مجلة الأدب الإسلامي، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، مجلد 4، العدد 13، 1997.

63. محمد الصالح خرفي: الأدب الإسلامي الحديث البدايات وعوامل الظهور، مجلة ضفاف الإبداع، جدة، السعودية، العدد الأول، 2006.

64. محمد عبد الحميد محمد خليفة: من أدباء الإسلام، مجلة الأدب الإسلامي، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، المجلد الثاني، العدد الثامن، 1995.

65. محمد عبده يماني: الالتزام في الأدب لا يعني التضييق على الأدباء، مجلة الأدب الإسلامي، مجلة الرسالة، بيروت، لبنان، المجلد الرابع، العدد الرابع عشر، د ت.

66. محمد بن يحي أبو ملحة: الدكتور نجيب الكيلاني في منظور مجلة الأدب الإسلامي، مجلة الأدب الإسلامي، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، العددان، دت.

67. اليحياوي مصطفى: الأدب الإسلامي ضرورة لإعادة التوازن للفرد والمجتمع والعالم، مجلة الأدب الإسلامي، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، المجلد الرابع عشر، العدد 53، 2007.

سادسًا: الرسائل الجامعية

68. عبد الحكيم بن راشد بن إبراهيم الشبرمي: عماد الدين خليل حياته ورؤاه النقدية، رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير في الأدب، قسم الدراسات العليا، فرع الأدب، كلية اللغة العربية، المملكة العربية السعودية، 2000، (مخطوط).

الملاحق

1-نجيب الكيلاني واهم مؤلفاته

حياته:

ولد الدكتور نجيب الكيلاني في 1931/06/01م، بقرية شرشابة، كان والده يعمل بالزراعة، التحق نجيب الكيلاني بكتاب القرية في الرابعة من عمره، وحفظ القرآن وقواعد القراءة والكتابة والحساب[1].

التحق بعد ذلك بمدرسة الأمريكان الابتدائية، وعن هذه الفترة من حياته يقول: «إن خروجي من قرية شرشابة إلى مدرسة سنباط كان بداية الرحلة الطويلة.. الرحلة التي امتدت إلى آفاق الدنيا ويا لها من مرحلة»[2].

انتهى نجيب الكيلاني من المرحلة الابتدائية وحصل على الشهادة بتوفيق والتحق بمدرسة كشك الثانوية بمدينة زفتي، انتقل منها إلى مدرسة طنطا الثانوية، ومنها حصل على شهادته التوجيهية، والتحق بكلية الطب بجامعة فؤاد الأول سنة 1951، استجابة لإصرار والده، مع أنه كان يتمنى أن يلتحق بكلية الآداب والحقوق[3].

والتحق بكلية الطب سنة 1951، وكان متفوقا كما كان له حضوره الإخواني القوي داعية وشاعراً وخطيبًا، وخصوصًا في أيام ديكتاتورية عبد الناصر، وله عبارات مأثورة في خطبه، كما ألقى كلمة الطلبة في المؤتمر الكبير الذي عرض في كلية الطب، كما كان نجيب واحداً من قادة المظاهرة الضخمة التي ضمنت عشرات الألوف من طلاب الجامعة.

(1) ينظر: نجيب الكيلاني: لمحات من حياتي، مؤسسة الرسالة، بيروت، د بلد، القسم الأول، ط1، 1985، ص 2.

(2) نجيب الكيلاني :المصدر نفسه، ص 40.

(3) ينظر: نجيب الكيلاني ، المصدر نفسه، ص 140.

اعتقل نجيب الكيلاني وهو في الرابعة من كلية الطب، وقدم للمحاكمة وحكم عليه بالسجن لمدة عشر سنوات بتهمة الاشتراك في نظام سري مسلح قضى في السجن سوى ثلاث سنوات وأفرج عنه سنة 1957 وأعيد اعتقاله سنة 1965 وأفرج عنه سنة 1967[1].

رغم تخرجه من كلية الطب ونيله الشهادة وعمله كطبيب لم يمنعه هذا من مواصلة القراءة والكتابة، له العديد من المؤلفات تراوحت بين الروايات والقصص والسيرة الذاتية التي عنونها بـ"لمحات من حياتي" وصاغها في خمسة أقسام بالإضافة إلى كتابته لبعض الدواوين الشعرية.

(1) ينظر: نجيب الكيلاني: لمحات من حياتي، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، القسم الثاني، ط1، 1985، ص 65-100-105.

الأعمال الكاملة لنجيب الكيلاني

الروايات	دراسات متنوعة	المجموعة القصصية	الترجمة الذاتية
– ابتسامة في قلب شيطان. – أرض الأنبياء. – اعترافات عبد المتجلي – أميرة الجبل. – حكاية جاد الله – أهل الحميدية – حمامة السلام – دم لفطير صهيون – رأس الشيطان – الذين يحترقون – الرايات السوداء – الربيع العاصف – رجال وذئاب – الرجل الذي آمن – رحلة مع الله – رمضان حبيبي – الظل الأسود – عذرا جاكارتا – عذراء القرية – طلائع الفجر – على أبواب خيبر – عمالقة الشمال – في الظلام – قاتل حمزة – قضية أبو الفتوح الشرقاوي	– أفاق الأدب الإسلامي – الأدب الإسلامي بين النظري والتطبيق. – أدب الأطفال في ضوء الإسلام – الإسلام وحركة الحياة (الجزء الأول والثاني). – الإسلامية والمذاهب الأدبية. – الإسلام والقوى المضادة – أعداء الإسلامية – إقبال الشاعر الثائر – الثقافة في ضوء الإسلام – رحلتي مع الأدب الإسلامي. – رعاية المسنين في الإسلام. – شوقي في ركب الخالدين. – الصوم والصحة. – الطريق إلى اتحاد إسلامي. – في رحاب الطب النبوي. – القصة الإسلامية وأثرها في نشر الدعوة. – قصة الإيدز. – مدخل إلى الأدب الإسلامي.	– حكاية طبيب. – دموع الأمير. – العالم الضيق. – عند الرحيل. – فارس هوازن. – الكابوس. – موعدنا غدا. – عذراء الشارقة.	لمحات من حياتي: 1. القسم الأول. 2. القسم الثاني. 3. القسم الثالث. 4. القسم الرابع. 5. القسم الخامس.

الروايات	دراسات متنوعة	المسرحيات	المجموعة الشعرية
- الكأس الفارغة.	- المجتمع المريض.	- الجنرال علي.	- أغاني الغرباء.
- لقاء عند زمزم.	- مستقبل العالم في صحة الطفل.	- على أسوار دمشق.	- أغنيات الليل الطويل.
- ليالي تركستان.	- نحن والإسلام.	- محاكمة الأسود العنسي.	- عصر الشهداء.
- ليالي السهاد.	- نحو مسرح إسلامي.	- الوجه المظلم للقمر.	- كيف ألقاكِ.
- ليال الخطايا.		- حسناء بابل.	- لؤلؤة الخليج.
- ليال وقضبان.			- مدينة الكبائر.
- ملكة العنب.			- مهاجر.
- مملكة البلعوطي.			- نحو الغلاء.
- مواكب الأحرار (نابليون في الأزهر).			
- النداء الخالد.			
- نور □.			
- اليوم الموعود.			

الملحق 2: عماد الدين خليل حياته وأهم مؤلفاته

-حياته:

عماد الدين خليل الحاج عمر الطالب ولد في الموصل عام 1939م، ونشأ في بيت مطالعة وبدأ خطوات القراءة صغيرًا. درس مراحله التعليمية الأولى ثم نال درجة البكالوريوس من قسم التاريخ بعد تردّده في دخول هذا القسم، وكان ذلك عام 1958م، تحصل على إجازة الآداب بمرتبة الشرف من جامعة بغداد سنة 1962م، وقد عمل مدرسًا فأستاذًا مساعدًا للتاريخ الإسلامي ومناهج البحث وفلسفة التاريخ في كلية الآداب جامعة الموصل بين عامي 1967م-1977م.

نال درجة الماجستير في التاريخ الإسلامي من جامعة بغداد سنة 1965م ودرجة الدكتوراه في التخصص ذاته، مرتبة الشرف الأولى من جامعة "عين شمس" بالقاهرة سنة 1968م.

عمل مشرفًا على مكتبة جامعة الموصل ورئيسًا لقسم التراث ومديرًا لمكتبة المتحف الحضاري وباحثًا علميًا في المديرية العامة للآثار ومتاحف المنطقة الشمالية في الموصل.

عملَ حاليًا أستاذًا للتاريخ الإسلامي ومناهج البحث، وفلسفة التاريخ في كلية الآداب جامعة صلاح الدين في أربيل –العراق.

يعد محاضرًا من الطراز الأول، لذا تسعى لاستضافته جامعات ومؤسسات علمية وتربوية في البلاد العربية والأجنبية على السواء ، درّس في جامعات عديدة في المملكة العربية السعودية والكويت وقطر وغيرهما من البلاد العربية[1].

(1) ينظر: الحكيم بن راشد بن إبراهيم الشبرمي: عماد الدين خليل حياته ورؤاه النقدية، رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير في الأدب، قسم الدراسات العليا فرع الأدب، كلية اللغة العربية، المملكة العربية السعودية، 2000، ص 111. (مخطوط)

له مؤلفات عديدة تراوحت بين الفكرية والثقافية والأدبية والنقدية والتاريخية.

وممّن زاده سندًا ودعمًا زوجته ، فهي امرأة ترجع ما يدور في حياتها إلى المعايير الإسلامية دومًا، وذلك من خلال اطلاعها وقراءاتها المتعددة، إذ تقرأ كثيرًا وتعشق المطالعة، وتتابع العديد من الإصدارات بشغف وتملك كل القدرة على حوار الآخرين وإقناعهم بمرئياتها الإيمانية[1].

وصدق من قال وراء كل رجلٍ عظيمٍ امرأة عظيمة.

(1) ينظر: الحكيم بن راشد بن إبراهيم الشبرمي: عماد الدين خليل حياته ورؤاه النقدية ،ص 56.

أهم مؤلفاته:

في التاريخ والفكر	المؤلفات الأدبية والنقدية	الدراسات والتطبيقات
- ملامح الانقلاب الإسلامي في خلافة عمر بن عبد العزيز - عماد الدين زنكي . - دراسة في السيرة - نور الدين محمود - التفسير الإسلامي للتاريخ . - الإمارات الارتقية في الجزيرة الفراتية والشام . - في التاريخ الإسلامي : فصول في المنهج والتحليل المكتب الإسلامي - ابن خلدون إسلاميا . - دراسات تاريخية. - حول إعادة كتابة التاريخ الإسلامي. - تحليل للتاريخ الإسلامي ، إطار عام. - المقاومة الإسلامية للغزو الصليبي . - المنظور التاريخي في فكر سيد قطب. - تحليل التاريخ الإسلامي. - خطوات في الهجرة والحرية. - مؤشرات حول الحضارة الإسلامية. - المستشرقون والسيرة النبوية. - هجمات مضادة في التاريخ الإسلامي. - لعبة اليمين واليسار. - تهافت العلمانية. - مقال في العدل الاجتماعي. - مع القرآن في عالمه الرحب.	• الروايات والقصص: - الإعصار والمئذنة. - السيف والكلمة - أصوات - الساطور. • الشعر: - جداول الحب واليقين - ابتهالات في زمن الغربة.	- في النقد الإسلامي المعاصر. - فوضى العالم في المسرح الغربي المعاصر. - الطبيعة في الفن الغربي والإسلامي. - محاولات في الفن الغربي والإسلامي. - محاولات جديدة في النقد الإسلامي. - مدخل إلى نظرية الأدب الإسلامي. - الفن والعقيدة. - دراسة نقدية لكتاب أوراق ذابلة عويس. - متابعات في دائرة الأدب الإسلامي. - حول استراتيجية الأدب الإسلامي. - في النقد التطبيقي. - الأدب في مواجهة المادية. - الكلمات دراسة جمالية.

- آفاق قرآنية. - كتابات إسلامية. - أضواء جديدة على لعبة اليمين واليسار. - مدخل إلى موقف القرآن من العلم والحديث. - العلم في مواجهة المادية. - مؤشرات إسلامية في زمن السرعة. - حول إعادة تشكيل العقل المسلم. - في الرؤية الإسلامية. - حوار في المعمار الكوني. - الإسلام والوجه الآخر للفكر العربي. - مدخل إلى إسلامية المعرفة. - قالوا عن الإسلام. - رؤية إسلامية في قضايا معاصرة. - ملاحظات في تاريخ المجتمع الإسلامي. - العقل المسلم والرؤية الحضارية. - الحصار القاسي ملامح مأساتنا في إفريقيا. - دعوة إلى رفض الطاعة. - حاضر الإسلام ومستقبله من منظور غربي.		

فهرس المحتويات

الملخــص:

تناولت دراسة" نظرية الأدب الاسلامي بين نجيب الكيلاني و عماد الدين خليل" الأدب الإسلامي، فهو التعبير الفني الجميل الذي يترجم الحياة و يصور لنا الكون و الوجود وفق التصور الاسلامي، كانت بداياته الأولى على يد سيد قطب و أبي الحسن الندوي، تميز بخصائص عديدة أبرزها خاصية الالتزام الشكل و المضمون و يعد نجيب الكيلاني و عماد الدين خليل أبرز من اهتم بالتنظير لهذا الأدب، من خلال مؤلفاتهم الكثيرة.

Résumé:

Notre étude " théorique faite sur la littérature islamique entre Nadjib Al Kelani et Imad Al Din Alkhalil" .

La littérature islamique c’est l’un des beaux arts, qui traduit la vie et nous firit concevoir ce monde et l’existants.

Ses premiers commencements étaient faits par "Siad EL Koteb" et "Abi Hacen Al Nadoui" ,c’est relie à des question multi ples parmi ces questions c’est le règlement la forme le contenu et nous considé sons que" Nadjib Kilani" et "Imad khlil" parmi ceux qui ont donné une important à la théorie islamique à travers leurs ordres.